

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1967

PASTOR BONUS

76. Jahrgang



V 106 a

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1967 P 429

**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. A. Adam, Prof. Dr. W. Breuning  
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier



# INHALT DES JAHRGANGES 1967

## I. Aufsätze

Bartz, Wilhelm: Die Lebensfunktion der Theologen in der Kirche . . .	1—14
Bauer, Armin Volkmar: Unsere Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben . . . . .	372—385
Breuning, Wilhelm: Offenheit und Selbstentäußerung der Kirche als Heilsgeschichte . . . . .	65—83
Cremer, Franz Gerhard: Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgespräch . . . . .	129—154
Dupré, Wilhelm: Der Primat als dialogisches Prinzip . . . . .	84—100
Höffner, Joseph: Kirche im Pluralismus . . . . .	155—163
Jedin, Hubert: Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht . . . . .	281—297
Kottje, Raymund: Karl der Große und der Alte Bund . . . . .	15—31
Lange, Rudolf: Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die vielen sozialkulturellen Individualitäten der Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil . . . . .	217—232
May, Georg: Gültigmachung ungültiger Mischehen durch sanatio in radice . . . . .	32—54
Nastainczyk, Wolfgang: Anwesenheit vor dem abwesenden Gott	101—110
Podskalsky, Gerhard SJ: Kirche und Staat in Griechenland . . .	298—322
Schmitz, Heribert: Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht . . . . .	357—371
Schmitz, Josef: Verantwortliches Reden von Gott . . . . .	163—182
Stockmeier, Peter: Zum Problem des sogenannten „konstantinischen Zeitalters“ . . . . .	197—216
Thüsing, Wilhelm: „Milch“ und „feste Speise“ (1 Kor 3, 1 f und Hebr 5, 11 — 6,3) . . . . .	233—246; 261—280
Wetter, Friedrich: Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche . . . . .	341—356

## II. Kleinere Beiträge und Berichte

Backes, Ignaz: Von Cusanus zu Luther . . . . .	330—333
Berg, Ludwig: Von Ehe und Familie . . . . .	54—58
Bissels, Paul: Die frühchristliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele . . . . .	322—329
Hofmann, Linus: Die Philosophisch-Theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland . . . . .	183—192
Loduchowski, Heinrich: Mehr Licht in Aufklärung, Romantik und heutige Diasporasituation (Literaturbericht) . . . . .	111—123
Merk, Gerhard: Pastoralökonomie . . . . .	385—390
Mußner, Franz: „UNA VOCE“. Zum Mißbrauch einer alten Formel	247—248

Pesch, Wilhelm CSSR: Ein theologischer Kommentar zum Jakobus-brief . . . . .	249—251
--	---------

### III. Besprechungen

Albrecht, Barbara: Es waren da auch Frauen (Breuning) . . . . .	126
Das Alte Testament Deutsch. Teilband 7 (Numeri) (Groß) . . . . .	258
Augustinus: Nutzen des Glaubens (Sausser) . . . . .	396
Die Autorität der Freiheit, Bd. I (Breuning) . . . . .	255
Beumer, Johannes: Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikandum I und II (Schmitz) . . . . .	335
Betz, Otto: Beichte im Zwielficht (Schott) . . . . .	126
Bouillard, Henry: Logik des Glaubens (Schmitz) . . . . .	336
Braun, Markus: Reformation des Theologiestudiums (Breuning) . . . . .	254
Das Breviergebet Bd. II (Adam) . . . . .	340
Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und christlicher Mythos bei Irenäus von Lyon (Stockmeier) . . . . .	400
Bühler, Walter: Das bewegliche Osterfest (Adam) . . . . .	339
Catnao, Bernhard: Salut et rédemption chez St. Thomas d'Aquin (Breuning) . . . . .	253
Christentum und Religion (Schmitz) . . . . .	335
Cilleruela, Lope: El Monacato de San Augustin (Breuning) . . . . .	252
Daniélou, Jean: Etudes d'exégèse judeo-chrétienne (Schneider) . . . . .	259
Dassmann, Ernst: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (Stockmeier) . . . . .	401
Delanglade, Jean: Das Problem Gott (Schmitz) . . . . .	61
Der Dialog der Kirche (Schmitz) . . . . .	336
Diederich, Honoratus: Der Krankenbesuch (Schott) . . . . .	392
Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Pau-linus-Verlag) Kirche, Ostkirchen, Liturgie (Adam) . . . . .	128
Dunas, Nicolas: Wissen um den Glauben heute (Schmitz) . . . . .	335
Elliger, Karl: Leviticus (Kiefer) . . . . .	124
Ermecke, Gustav: Christliche Politik — Utopie oder Aufgabe? (Berg) . . . . .	394
Le Foyer Chrétien (Breuning) . . . . .	254
Frühchristliches Reden zur Osterzeit (Gessel) . . . . .	252
Geistlicher Humor (Breuning) . . . . .	340
Gerken, Alexander: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart . . . . .	196
Geschichte der Kirche. Band IV (Reichert) . . . . .	333
Gessel, Wilhelm: Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Stock-meier) . . . . .	400
Gibt es Grenzen der Naturforschung? (Schmitz) . . . . .	196
Grillmeier, Aloys: Christ in the Christian Tradition (Breuning) . . . . .	253

Haman, Adalbert: Die Kirchenväter (Sausser) . . . . .	394
Heinzelmann, Gertrud: Wir schweigen nicht länger (Picard) . . . . .	125
Heitz, Sergius: Der Orthodoxe Gottesdienst I (Adam) . . . . .	391
Höffner, Joseph: Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung (Berg) . . . . .	127
Höhe des Lebens (Schott) . . . . .	124
Huyghe, Gérard: Biblische Glaubensschule (Schneider) . . . . .	260
Jung, Peter: Variationen über den Glauben (Thome) . . . . .	256
Justin: Die erste Apologie (Sausser) . . . . .	397
Kanz, Heinrich: Europäische Schulerziehung (Lorscheid) . . . . .	60
Das Karolingische Tonar von Metz (Köllner) . . . . .	338
Klein, Laurentius: Das Ringen um die Einheit (Bartz) . . . . .	256
Klauser, Theodor: Kleine abendländische Konzilsgeschichte (Adam) . . . . .	390
König, Hanns: Das Organische Denken Augustinus (Sausser) . . . . .	395
Korff, Wilhelm: Ehre, Prestige, Gewissen (Berg) . . . . .	192
Lais, Hermann: Dogmatik I (Breuning) . . . . .	254
Leist, Fritz: Nicht der Gott der Philosophen (Schmitz) . . . . .	62
Liébaert, Jacques: Christologie (Breuning) . . . . .	252
Liturgisches Jahrbuch 1965 (Adam) . . . . .	339
D. Martin Luthers Werke. 32 u. 33 Bd. Revisionsnachtrag (Iserloh) . . . . .	194
Martimort, Aimé-Georges: Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. II (Adam) . . . . .	338
McCarthy, Dennis J.: Der Gottesbund im AT (Groß) . . . . .	259
Mertens, Heinrich: Handbuch der Bibelkunde (Schneider) . . . . .	63
Merz, Berta — Ströbele, Theresia: Ich bin ein Kind Gottes (Nastainczyk) . . . . .	392
Mitte des Lebens (Schott) . . . . .	124
Möller, Josef: Fragen wir nach Gott? (Schmitz) . . . . .	62
Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre (Berg) . . . . .	127
Mußner, Franz: Die johanneische Sehweise (Thüsing) . . . . .	123
Mynarek, Hubertus: Der Mensch (Siegmond) . . . . .	258
Ostermann, Heinrich: Die Zukunft des Laien in der Kirche (Berg) . . . . .	257
Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie (Breuning) . . . . .	253
Pauly, Ferdinand: Siedlungs- und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Wadrill (Thomas) . . . . .	401
Pfeiffer, Karl Heinz: Heute Pfarrer sein (Schott) . . . . .	64
Pfeil, Hans: Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung (Lorscheid) . . . . .	60
Probleme der Autorität (Breuning) . . . . .	253
Prohaska, Leopold: Pädagogik der Reife (Loduchowski) . . . . .	127
Rahner, Hugo: Abendland. Reden und Aufsätze (Stockmeier) . . . . .	399

Reformata Reformanda, Festgabe Jedin (Stockmeier) . . . . .	399
Riedlinger, Helmut: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Breuning) . . . . .	252
Schachtner, Hans und Schäfer, Josef: Werkheft zum Firmunter- richt (Adam) . . . . .	125
Schillebeeckx, Edward: Der Amtszölibat (Breuning) . . . . .	255
Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart (Breuning) . . . . .	255
Schillebeeckx, Edward: Offenbarung und Theologie (Schmitz) . . . . .	195
Schmaus, Michael: Wahrheit als Heilsbegegnung (Breuning) . . . . .	254
Schmitz, Elisabeth, Hellriegel, Ludwig: Lieder für Schule und Jugendarbeit (Schott) . . . . .	64
Schmölz, Franz Martin: Der Mensch in der politischen Ordnung (Berg) . . . . .	394
Schulte, Heinrich: Der Beginn (Breuning) . . . . .	252
Senger, Basilius: Schauet und preiset den Herrn (Schneider) . . . . .	62
Siegmund, Georg: Gott in Sicht (Schmitz) . . . . .	61
Stakemeier, Eduard: Die Konzilskonstitution über die göttliche Offen- barung (Schmitz) . . . . .	196
Stegmann, Franz Josef: Von der Ständischen Sozialreform zur Staatli- chen Sozialpolitik (Berg) . . . . .	128
Stockmeier, Peter: Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus (Sausser) . . . . .	397
Teresa von Avila: Die innere Burg (Zulauf) . . . . .	193
Texte der Kirchenväter. 5. Band (Stockmeier) . . . . .	400
Theologische Akademie Bd. III (Schmitz) . . . . .	334
Ullrich, Lothar: Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz (Breuning) . . . . .	256
Victorinus: Christlicher Platonismus (Sausser) . . . . .	396
De Vries, Wilhelm: Orthodoxie und Katholizismus (Adam) . . . . .	126
Wagner, Georg: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen (Thomas) . . . . .	403
Walter, Eugen: Liebe Pfarrgemeinde (Schott) . . . . .	63
Wanke, Gunther: Die Zionstheologie der Korachiten (Groß) . . . . .	259
Was ist Theologie? (Breuning) . . . . .	193
Weiss, Bardo: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart (Breuning) . . . . .	253
Welte, Bernhard: Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit (Schmitz) . . . . .	336
Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums (Schmitz) . . . . .	337
Welte, Bernhard: Heilsverständnis (Schmitz) . . . . .	337
Wollmann, Paul: Zeitgemäße Landfamilie (Berg) . . . . .	393
Wrede, Michael: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin (Lorscheid) . . . . .	59
Zender, Matthias: Sagen und Geschichten aus der Westeifel (Thomas) . . . . .	403
Zweites Vatikanisches Konzil (Aschendorff): Kirche, Offenba- rung, Erziehung, Laien, Ordensleben, Priesterausbildung, nichtchristliche Religionen, Missionsaufgabe, Bischöfe, Kirche in der Welt (Breuning) . . . . .	257



(V106a) St 10/10-12

BIBLIOTHEK  
TRIER  
GENERALBIBLIOTHEK

X 21935 F  
4/21

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Wilhelm Bartz, Trier  
Die Lebensfunktion der Theologen in der Kirche

Raymund Kottje, Trier  
Karl der Große und der Alte Bund

Georg May, Mainz  
Gültigmachung ungültiger Mischehen  
durch *sanatio in radice*

Ludwig Berg, Mainz  
Von Ehe und Familie

Besprechungen:  
Philosophie — Fundamentaltheologie,  
Bibelwissenschaft, Pastoraltheologie —  
Liturgiewissenschaft — Pädagogik

Heft 1  
Januar/Februar 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.



# Die Lebensfunktion der Theologen in der Kirche \*

Von Professor Wilhelm Bartz, Trier

In ungeahntem Maß hat das Zweite Vatikanische Konzil die Theologen und ihre Arbeit nicht nur in Anspruch genommen, sondern auch in das helle Licht der Öffentlichkeit gestellt.

Die kirchlichen Universitäten und Fakultäten wurden vor dem Zusammentritt der Synode um „Vota et Studia“ ersucht. Eine nicht geringe Zahl von Theologen berief der Papst sowohl in die vorbereitenden Kommissionen und in das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen als auch in die Kommissionen des Konzils selbst. Dazu kamen noch die persönlichen theologischen Berater der Konzilsväter. In den im Verlauf des Konzils gegründeten Sekretariaten für die Nichtchristen und die Ungläubigen sowie in den postkonziliaren Kommissionen haben die Theologen wieder einen respektablen Platz. Um vieles weittragender noch ist die Aufgabe, die den Theologen von der Kirche in der Heran- und Weiterbildung des Klerus zugewiesen ist.

Das legt nahe, das Beziehungsverhältnis von Kirche und Theologen grundsätzlich zu bedenken.

## I.

Die göttliche Offenbarung ist der Kirche von ihrem himmlischen Bräutigam Jesus Christus zu treuen Händen übergeben worden. Damit wurde ihr zugleich die unabdingbare Pflicht auferlegt, den Schatz des Wortes Gottes in seiner Tiefe zu erheben und zum Leuchten zu bringen. Weil Gott Gott ist, darf seine Rede nicht mit verschränkten Armen angehört, sein Wort nicht vergraben oder wie ein Museumsstück weitergereicht werden. Gott hat gesprochen zu seiner Ehre und erst dadurch zum Heil der Menschen. Die in der Offenbarung aufstrahlende Herrscherherrlichkeit Gottes nimmt die Kirche in Dienst, daß sie seine Wahrheit mehr und mehr ausschöpfe und durchdringe, oder schlicht gesagt, Theologie betreibe.

Theologie betreibe, um Gottes willen. Aber auch um der Menschen willen. Die Kirche hat das Offenbarungsgut empfangen, daß es von ihr unverfälscht bewahrt und unfehlbar verkündigt werde. Sie steht nicht über

\* Rede bei der Übernahme des Rektorats der Theologischen Fakultät Trier am 4. Juli 1966. — Die Ansprache Papst Pauls VI. an den 1200 katholische Teilnehmer zählenden Internationalen Theologenkongreß in Rom am 1. Oktober 1966, der in seiner beispiellosen Größe die gesammelte Kraft der Theologen in der Kirche der Gegenwart manifestierte, konnte während der Drucklegung noch in den Anmerkungen kommemoriert werden.

Die Allocutio des Papstes ist veröffentlicht AAS 58 (1966) 889—896. Eine deutsche Übersetzung, der wir folgen, erschien in der Herder-Korrespondenz 20 (1966) 513—516.

ihm, sondern sie dient ihm. Das kann nur geschehen, wenn sie sich ständig bemüht, die Heilswahrheit vertieft zu erfassen, in ihrer Substanz und ihren Zusammenhängen aufzuhellen, sie immer zutreffender zu formulieren, in ihrem Lebenswert zu verdeutlichen und der Zeitsituation zu konfrontieren. Das heißt, wenn sie für eine intensive theologische Arbeit Sorge trägt. Das muß sie tun unabhängig von aller offenbarungsfeindlichen Polemik, unabhängig von Häresie und Schisma, weil Gottes Wort und ihre Sendung es gebieten.

Im Blick auf die Lebensfunktion der Theologie in der Kirche erklärt die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Braut des menschengewordenen Wortes, die Kirche, ist, vom Heiligen Geist belehrt, darum bemüht, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Wort Gottes zu nähren; darum fördert sie auch in gebührender Weise das Studium der Väter sowohl des Ostens wie des Westens und der heiligen Liturgien. Die katholischen Exegeten aber und andere, die mit der heiligen Theologie befaßt sind, müssen mit vereinten Kräften dafür Sorge tragen, daß sie unter den Augen des kirchlichen Lehramtes mit geeigneten Hilfsmitteln die Heiligen Schriften derart studieren und auslegen, daß möglichst viele Diener des Wortes in den Stand gesetzt werden, dem Volk Gottes in den Heiligen Schriften mit wirklichem Nutzen eine Speise zu bieten, die den Geist erleuchtet, den Willen stärkt und die Herzen der Menschen zur Gottesliebe entflammt<sup>1</sup>.“

In klaren Worten spricht das Konzil den Theologen eine eminent seelsorgerische Aufgabe zu, die keineswegs auf die Pastoraltheologen eingeschränkt wird, vielmehr die Vertreter der biblischen, systematischen und historischen Theologie miteinschließt.

Zugleich ist damit gesagt, daß die Theologen auch auf die charakterliche Bildung der Studierenden unmittelbaren Einfluß nehmen.

Daß das auch mittelbar geschieht, wird zumeist nicht hinreichend bedacht.

Wie jedes wissenschaftliche Bemühen hat auch das theologische immanente Erziehungswert.

Denn jede wissenschaftliche Disziplin verlangt disciplina, ein volles Maß an körperlicher und geistiger Zucht: Sammlung, Konzentration, Ordnung des Denkens und der Gedanken, äußere und innere Ausdauer.

<sup>1</sup> Nr. 23. Diese und die andern aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils angeführten Stellen werden nach dem KNA-Text zitiert, der am lateinischen Original überprüft und gegebenenfalls abgeändert worden ist. — Über die seelsorgerische Aufgabe und Ausrichtung der Theologie macht treffliche Ausführungen Hans Küng, *Theologie und Kirche* (Theologische Meditationen 3, 2. Auflage, Einsiedeln 1965, 12–21).

Wie jedes wissenschaftliche Fragen und Forschen geht auch das theologische auf das Finden der Wahrheit und erzieht damit notwendig zur Wahrhaftigkeit. Auch der Theologe muß unbestechlich wie der Richter dem wirklichen Sachverhalt nachforschen, und weder Vorliebe noch Vorurteil dürfen seiner wissenschaftlichen Redlichkeit Eintrag tun.

Nur dann wird er eine Erkenntnis als gesichert aussprechen, wenn für begründeten Zweifel kein Raum mehr bleibt, im andern Fall sich aber mit einem „Wahrscheinlich“, einem „Vielleicht“ oder einem „Noch nicht“ oder gar „Wohl niemals“ bescheiden.

Wer gelernt hat, die Modalität des wissenschaftlichen Urteilens zu respektieren, wird auch im Gespräch des Tages bedacht sein, nicht gegen die Wahrhaftigkeit zu verstoßen.

Mit dem Respekt gegen die Wahrheit geht Hand in Hand der Respekt vor der Wirklichkeit. Je intensiver der Mensch bestrebt ist, Realitäten und Fakten exakt zu erfassen, je angestrengt er die Komplexität des Seins und die Vielschichtigkeit des Geschehens freizulegen sucht, desto mehr wird er sich vor verhängnisvollen Vereinfachungen und Pauschalurteilen hüten, desto größer wird seine Sorge sein, die Ehrfurcht und Gerechtigkeit zu wahren.

Man hat der Wissenschaft, die Theologie nicht ausgenommen, den Vorwurf gemacht, sie verleite zum Stolz. In Wahrheit aber legt sie den Grund zur Demut; denn es gehört Dienmut, das heißt Demut, dazu, bereit zu sein, das von der Vorzeit Erkannte und Erarbeitete dankbar anzunehmen, Positionen aufzugeben, und mögen sie noch so lieb geworden sein, wenn der wissenschaftliche Fortschritt sie unhaltbar gemacht hat, sich neuen Einsichten zu öffnen, fremde Belehrung nicht abzuweisen, den Keim des Wahren im Irrtum zu sehen und sich der Kritik zu stellen.

Welche Wissenschaft aber brächte eindringlicher als die Theologie dem menschlichen Geist, der sich seiner Leistung rühmen wollte, zum Bewußtsein, wie sehr das Wort des Apostels gilt: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν „Unser Erkennen ist Stückwerk“ (1 Kor 13, 9).

Das Höchste an formender Kraft aber strahlt die Theologie als *Scientia Sacra* aus, als heilige Wissenschaft; denn sie ist Umgang mit dem Offenbarungswort Gottes und darum wie Thomas sagt: *Velut quaedam impressio scientiae divinae*<sup>2</sup>.

Darin, daß die Theologie wesentlich Dienst am objektiven Inhalt der Offenbarung ist, liegt auch begründet, daß schon im Offenbarungsgeschehen selbst die Theologen unüberhörbar zu Wort kommen. Die Exegeten haben die Theologie des Isaias, des Johannes und des Paulus herausgearbeitet, und es verrät tiefgehende und seiner Zeit weit vorausseilende Er-

<sup>2</sup> S. th. I q. 1, a. 3 ad 2.

kenntnis, wenn Melchior Cano (1509-1560) die Apostel die ersten Theologen nennt<sup>3</sup>.

Die Offenbarungsträger haben bereits die Heilsmysterien auf das Credo der Kirche hin ausgelegt.

Um ein Mißverständnis zu verhüten, muß aber klar gesagt werden, daß der inspirierte theologische Interpret der Offenbarung als Empfänger und Kündler der Offenbarungswahrheit nicht in einer Perspektive mit den Theologen späterer Zeit gesehen werden darf. Es ist denkwürdig, daß im 4. Jahrhundert, wie wir aus der *Laus Constantini* des Eusebios wissen, der in der Antike für Dichter, Sänger und Erzähler mythischer Göttergeschichten und über Gott und Götter spekulierende Philosophen gebrauchte Titel „θεόλογος“ im christlichen Bereich auf die biblischen Hagiographen übertragen wurde.

In der patristischen Zeit waren im allgemeinen — es gibt gewichtige Ausnahmen — die Repräsentanten der Theologie auch Inhaber des bischöflichen Amtes. Wenn die Überragendsten unter ihnen den ehrenden Namen „Väter der Kirche“ erhielten, so beweist das schon, wie eng ihre Verbindung mit der Kirche verstanden wurde, von deren Autorität, wie Thomas sagt<sup>4</sup>, sie ihre Autorität empfangen. Sie erscheinen geradezu als die „Söhne“ der Apostel.

Im Verlauf der theologiegeschichtlichen Entwicklung, die zu einer Verlagerung der theologischen Arbeit von den Bischöfen auf Welt- und Ordenspriester hinauslief und zu einer verstärkt von Wissen und Fleiß getragenen systematischen Schultheologie führte, vollzog sich mit dem zeitlichen Abstand auch der innere zwischen den Theologen und den Vätern.

Durch ihre Nähe zu den Aposteln, ihr bischöfliches Amt, lehrcharismatische Begnadigung und persönliche Heiligkeit waren die Väter berufen und befähigt, in ihrer Lehre den *sensus Spiritus Sancti* offenbar zu machen, die Substanz des Offenbarungsgutes zu ermitteln, zu bewahren und zu tradieren, mit einem Wort, Träger und Zeugen der heiligen Überlieferung zu sein.

In dem wissenschaftlichen Bemühen der Theologen der späteren Zeit kommt vornehmlich der *sensus Ecclesiae* zum Ausdruck, der Glaubenssinn der Kirche in ihrer menschlichen Erscheinung. Sie sehen ihre Aufgabe darin, das *depositum fidei* begrifflich präziser zu fassen und zu formulieren und es vertieft fortzuentwickeln. Sie sind Lehrer, *magistri*, im Unterschied, keineswegs im Gegensatz zu den Vätern, als deren „Söhne“ sie treffend bezeichnet werden, ohne daß ihnen damit die *auctoritas Patrum* zuerkannt wird. Thomas unterscheidet zwischen *authentica* und

<sup>3</sup> *Loci theologici*, lib. 8, c. 4.

<sup>4</sup> *S. th.* II q. 10, a. 12 c. Quodl. 2 q. 4 a. 7.



*magistralia*. Die Autorität des einzelnen Theologen gilt soviel wie sein Beweis.

Das ist anders bei dem *unanimis consensus theologorum*. Der überragende Methodologe Melchior Cano hat erstmals auch dem einmütigen Lehrzeugnis der Theologen die dem Väterkonsens eigene Irrtumsfreiheit zugesprochen<sup>5</sup>, und Scheeben stellt fest: „Für die Tradition im ganzen sind sie (die Theologen) ebenso wesentlich und bedeutungsvoll wie die Väter, da sie nicht bloß für die spätere Zeit wie die Väter für die frühere, die laufende Tradition festhalten und zum Ausdruck bringen, sondern auch den Inhalt der früheren Tradition klarer und reicher ausführen und darstellen und daher die Leistungen der Väter vollenden und ergänzen<sup>6</sup>.“

Die Kirche hat denn auch einzelne Väter und Theologen mit dem gleichen Ehrentitel *Doctor Ecclesiae* ausgezeichnet.

Die von Cano inaugurierte These — er wurde durch den Kampf der Reformatoren gegen die Scholastik geradezu auf sie hingezwungen —, daß eine Doktrin als dogmatisch gesichert gilt, wenn sie während längerer Zeit übereinstimmend und ohne Schwanken von den Theologen als Glaubenslehre vorgetragen worden ist, besteht heute in der katholischen Dogmatik ohne Widerspruch.

Denn der allgemeine und ununterbrochene Konsens der Theologen schließt den Konsens des Lehramtes mit ein, wie er ihn auch voraussetzt. Auch muß die Gesamtheit der Theologen, wiewohl ihr das nicht direkt verheißen ist, kraft des dem Lehr- und Glaubenskörper verbürgten Bestandes des Heiligen Geistes vor einem Fehlurteil in Glaubensfragen bewahrt bleiben, weil sonst die *Ecclesia discens*, die auf sie vertraut, und die *Ecclesia docens*, deren Mitglieder aus ihren Reihen kommen, ebenfalls dem Irrtum ausgeliefert wären<sup>7</sup>.

Wir stellen fest: Im neutestamentlichen Gottesvolk haben die Theologen eine in Schrift und Überlieferung fundierte, von der Kirche anerkannte und von ihnen wahrgenommene Lebensfunktion.

## II.

Der den Theologen im Ganzen des Volkes Gottes ekklesiologisch und historisch zugewiesene Dienst bestimmt auch Art und Grad der Verantwortung, welche die Kirche für sie trägt.

<sup>5</sup> *Loci theol.*, ib.

<sup>6</sup> Handbuch der kath. Dogmatik I, n. 349.

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O. n. 391. *Quamdiu igitur Christi corpus, hoc est ecclesia, fuerit, ad divinam procuracionem pertinebit, ut ii qui in ecclesia sacrae doctrinae doctores habentur, tanquam a Deo dati veritatem in fide teneant, ne populus parvulorum more circunferatur* (M. Cano I. c., c. 4).

Als Bewahrerin und Kunderin der Offenbarungswahrheit ist die Kirche gehalten, die materiellen und personellen Voraussetzungen für die theologische Arbeit zu schaffen. So wenig sie die ihr mögliche Linderung von Krankheit und Hunger in der Welt unterlassen darf, so wenig kann sie auf ihre Vorsorge für theologische Institutionen, Bibliotheken und Bücher verzichten. Das trifft auch für die Ortskirchen zu, abgesehen davon, daß der Bischof als Glied des Bischofskollegiums und Nachfolger der Apostel die Mitverantwortung trägt für den theologischen Leistungsstand der ganzen Kirche.

Vordringlicher noch erweist sich für die Kirche die Verpflichtung, die tragfeste personale Basis für die theologische Forschung und Lehre zu schaffen, nicht zuletzt dadurch, daß sie theologische Nachwuchskräfte ermittelt und großzügig fördert. Die Kirche träte sich selber in den Weg, wollte sie, um Priestermangel zu beheben, theologische Fachkräfte einsparen. Wiederum ist zu sagen: Was für die Universalkirche zutrifft, gilt — im entsprechenden Verhältnis natürlich — auch für die Partikularkirchen, um ihret- und um der Gesamtkirche willen.

Als die vom Herrn selbst bestellte Siegelbewahrerin des Glaubensgutes trägt die Lehrhierarchie der Kirche die letzte Verantwortung für den kirchenamtlichen theologischen Unterricht. Ihr allein ist aufgetragen, das apostolische Kerygma zu hüten und zu künden und damit auch seine wissenschaftliche, d. i. theologische Übermittlung sicherzustellen. Dazu erteilt sie Vollmacht und Sendung, die *missio canonica*.

Es gibt in der Kirche aber nicht nur den offiziell berufenen Theologen, sondern auch den charismatisch erweckten. Für die Zeit des apostolischen Frühlings bezeugt Paulus: „Dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit verliehen, einem andern das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste“ (1 Kor 12, 8).

Es ist das allzulange nicht beachtete Verdienst von Matthias Joseph Scheeben, die Lehrfunktion der charismatisch begnadeten Theologen in der Kirche wieder in Erinnerung gerufen zu haben. In ihnen erkennt er „providentielle Geschenke“ des Heiligen Geistes, deren Aufgabe es ist, „die etwa latent gewordene Tradition wieder in Fluß zu bringen und das keimartig im Depositum Enthaltene zu entwickeln“<sup>8</sup>. Sie gehören, um die Terminologie Karl Rahners zu gebrauchen, zum dynamischen Element der lehrenden Kirche; denn durch sie wird in ihr der *sensus Spiritus Sancti* unmittelbar präsent.

---

<sup>8</sup> Handbuch der kath. Dogmatik I, nn. 166 und 343. Vgl. W. Bartz, Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben, *Trierer Theol. Zeitschr.* 73 (1964) 68 f.



Die dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Charismen in ihrer Bedeutung „für die Erneuerung und den gedeihlichen Ausbau der Kirche“ gebührend herausgestellt, zugleich aber betont, daß die Hierarchie über ihre Echtheit zu urteilen und über ihren geordneten Gebrauch zu befinden hat<sup>9</sup>. Das gilt auch für den vom Heiligen Geist in außerordentlicher Weise erwählten und erleuchteten Lehrer des Heils.

Im Bewußtsein um die Lebensfunktion der Theologen in ihrem Organismus wird die Kirche ihnen immer wieder Aufgaben stellen. Das Zweite Vatikanische Konzil tut das nachdrücklich in der „Erklärung über die christliche Erziehung“: „Von der Tätigkeit der theologischen Fakultäten erwartet die Kirche sehr viel. Ihnen nämlich vertraut sie die überaus wichtige Aufgabe (*gravissimum officium*) an, ihre Studenten nicht nur auf den priesterlichen Dienst, sondern besonders für die Tätigkeit auf den Lehrstühlen der Theologie und auf eigenständige Weiterarbeit in der Wissenschaft oder auf schwierigere Aufgaben des intellektuellen Apostolats vorzubereiten. Ebenso ist es die Aufgabe der genannten Fakultäten, die verschiedenen Gebiete der Theologie gründlicher zu erforschen, so daß das Verständnis der göttlichen Offenbarung sich mehr und mehr vertieft, das von den Vätern überkommene Erbe christlicher Weisheit sich immer besser erschließt, das Gespräch mit den getrennten Brüdern und den Nichtchristen gepflegt wird und die durch den Fortschritt der Wissenschaft aufgeworfenen Fragen eine Antwort finden<sup>10</sup>.“

Als höchste Lehrautorität kann und muß unter Umständen der Papst einzelne Theologen und theologische Körperschaften mit speziellen Forschungs- und Lehraufträgen betrauen und sie damit intensiver in die gesamtkirchliche Glaubensverkündigung einbeziehen. Gerade das ist in Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in außerordentlich großem Umfang geschehen.

Ebenso ist der Bischof als oberster Lehrer in seiner Diözese berechtigt und gegebenenfalls verpflichtet, zu seinem Teil dasselbe zu tun, und die Väter des Konzils haben es großzügig getan.

Insbesondere aber wird die lehramtliche Kirche das Votum der Theologen einholen, wenn sie sich mit dem Gedanken trägt, einen neuen Glaubenssatz zu verkünden; denn ihre Arbeit ist im Verlauf der Dogmenentwicklung einer der bedeutsamsten Wirkfaktoren, wie es die Konstitution über die göttliche Offenbarung bezeugt, wenn sie die Exegeten auffordert, „auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift

---

<sup>9</sup> Nr. 12.

<sup>10</sup> Nr. 11.

hinzuarbeiten, damit so, gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit, das Urteil der Kirche reife<sup>11</sup>.

Die Theologiegeschichte bezeugt, daß die Väter und die großen Theologen die von der Kirche gestellten und von der Stunde gebotenen Themen mit allen Kräften angegangen sind. Darin machen die Theologen von heute keine Ausnahme. Aber das Streben nach Aktualität birgt auch nicht geringe Gefahren in sich. In dem Artikel „Théologie“ des Dictionnaire de Théologie Catholique hat Yves Congar bereits 1946 vor ihnen gewarnt. Sie sind inzwischen bedrohlich gewachsen: die Gefahr, auf Kosten der Wahrheit einseitig auszuwählen und zu akzentuieren, die Gefahr, die kirchliche und theologische Vergangenheit nicht objektiv zu beurteilen, die Gefahr, immer dabei sein zu wollen, die im Zeitalter der Massenkommunikationsmittel geradezu teuflische Gefahr, Öffentlichkeitseffekte zu suchen.

Diese Gefahren wird nur vermeiden, wer befolgt, was Congar bereits vor zwanzig Jahren ausgesprochen hat: „Der Theologe darf sich nicht weigern, für den Dienst der Kirche zu arbeiten. Aber um der Gefahr zu entgehen, ein Amateur auf dem Gebiet der Wissenschaft zu werden, muß er auch für seine Arbeit die Bedingungen akzeptieren, die für jede wissenschaftliche Arbeit gelten: die Forderungen der Kritik, einen bestimmten Abstand zu dem, was unmittelbare Aktualität besitzt, eine Atmosphäre des Losgelöstseins und der Beschaulichkeit, ein Stück Muße, ein Stück Entsagung, ein Stück Einsamkeit<sup>12</sup>.“

<sup>11</sup> Nr. 12. Vgl. Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 132. — Der Papst weist den Theologen die Aufgabe des Mittlers zwischen Lehramt und Kirchenvolk zu. Auf Grund angespannten Arbeitens orientieren sie einerseits das Magisterium darüber, wie das Volk Gottes den Glauben im Leben verwirklicht, und was „der Heilige Geist an Wahrheiten, Gedanken, Fragen und Tendenzen eingibt und aufgibt“, das heißt, sie bringen die vox populi, die hier in Wahrheit die vox Dei ist, der lehrenden Kirche zu Gehör. Andererseits verhelfen sie „dem Lehramt zu einer verständlichen Unterrichtung des christlichen Volkes über Glauben und Moral“. Sie rechtfertigen die Glaubensbotschaft vor der Vernunft, und sie bilden Lehrer und Prediger aus (AAS a.a.O. 891; Herder-Korrespondenz a.a.O. 514 f.). Es ist denkwürdig, daß bereits M. J. Scheeben diese „Doppelfunktion der Theologie gegenüber dem Lehramt der Kirche und der christlichen Glaubensgemeinschaft“ deutlich gemacht und begründet hat (Handbuch der kath. Dogmatik I nn. 159—161; vgl. W. Bartz a.a.O. 72—74).

In diesem Zusammenhang sei auf die ins Schwarze treffenden „Fragen zu einer Zusammenarbeit von Lehramt und Theologie“ hingewiesen, die Karl Rahner in seinem Aufsatz: *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil* erhebt (Stimmen der Zeit 91 [1966] 417—420).

<sup>12</sup> Théologie. In: Dictionnaire de Théologie Cath., XV, 490. Vgl. E. Schillebeeckx a.a.O. 133. — Paul VI. warnt die Theologen, „sich durch die Sucht nach billigem Beifall und nach Popularität verführen zu lassen“ (AAS a.a.O. 894; Herder-Korrespondenz a.a.O. 515).

Der Theologe des 20. Jahrhunderts braucht sein „Gehäus“ so notwendig wie Sankt Hieronymus.

Wie jeder Wissenschaftler benötigt auch der Theologe ein Maß von Freiheit, um fruchtbare Arbeit zu leisten. Die Kirche verweigert es ihm keineswegs, schon um ihrer selbst willen nicht; denn wo Initiative und Eigenverantwortung aufhören, beginnt die theologische Stagnation, sehr zum Verhängnis der Kirche. Nicht darin erweist sich das *Sentire cum Ecclesia* des Theologen, daß er Thesen tradiert, sondern, daß er sich von ihm unaufhörlich antreiben läßt, Fragen zu stellen und Antworten zu suchen, die nüchterne Kritik zu handhaben, die Arbeitshypothese, die wissenschaftliche Vermutung und die Hypothese ins Spiel zu bringen, ein ehrliches Ignoramus zu sprechen, sich den Zeitproblemen zu stellen. Das bedeutet Pionierarbeit, Risiko und Rückschlag, aber ebenso Neuland, Entdeckerfreude, beglückender Dienst an Offenbarung und Kirche.

Alle schöpferischen Theologen haben das Wagnis der Freiheit auf sich genommen, wissend, daß zwischen dem Auftrag des Lehramtes der Kirche und der Aufgabe der Theologen ein wesentlicher Unterschied besteht. Das *magisterium Ecclesiae* verkündet als *testis* und *iudex fidei* die Glaubenswahrheit offiziell, authentisch und autoritativ. Die Theologen hingegen verfolgen den heilsgeschichtlichen Verlauf der Offenbarung, graben ihren noch ungehobenen Schätzen nach, suchen das Dunkel zu erhellen und die inneren Zusammenhänge freizulegen. Sie bemühen sich um treffendere Formeln, wehren die Angriffe ab, erheben die Lebenswerte und halten den ökumenischen Dialog in Gang.

Für alle Theologen gilt, was die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ über die Exegeten sagt: „Es bleiben viele, und zwar ganz wichtige Fragen, bei deren Erörterung und Erklärung die katholischen Exegeten ihren Scharfblick und ihr Talent in voller Freiheit betätigen können und müssen, auf daß ein jeder nach Kräften beitrage zum allgemeinen Nutzen, zu immer wachsendem Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft und zur Verteidigung und Ehre der Kirche. Diese echte Freiheit der Kinder Gottes, die einerseits treu festhält an der Lehre der Kirche, anderseits jeden Beitrag der Profanwissenschaften dankbar als Gottesgabe annimmt und verwertet, . . . ist Bedingung und Quelle alles wirklichen Erfolges und alles dauerhaften Fortschritts der katholischen Wissenschaft<sup>13</sup>.“

Und wenn das Vatikanum II „die Söhne der Kirche, die sich den biblischen Studien widmen“, ermutigt, „das glücklich begonnene Werk mit immer neuen Kräften und ganzer Hingabe im Geist der Kirche fortzuführen

<sup>13</sup> Herder-Ausgabe S. 51 (ASS 35 [1943] 319 f.). Über „kirchliche Bindung — kritische Sichtung“ vgl. H. Küng a.a.O. 22—37.

ren“, so darf das legitimerweise als für alle Theologen gesagt verstanden werden<sup>14</sup>.

Daß die Kirche ihre Wachsamkeit auch auf die Theologen und ihre Arbeit richten muß, wird mit vollem Bedacht an letzter Stelle erwähnt; denn es gilt sich freizumachen von der Vorstellung, das Lehramt der Kirche sei von einem permanenten Mißtrauen gegen die Theologen erfüllt und darauf aus, ihr Bemühen zu beargwöhnen, zu erschweren, zu unterbinden. Man verweist auf päpstliche Verlautbarungen, Kongregationsdekrete, die responsa der Bibelkommission, die Buchzensur und das *nil obstat*, das der Bischof einholen muß, wenn er einem Theologen die *venia legendi* erteilen will.

Das ist zweifellos eine Liste, die vordringlich der Überprüfung bedarf. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Weg gewiesen. Ihn zu beschreiten obliegt in erster Linie den regionalen Bischofskonferenzen.

Aber wie ungut in der Sache und wie tragisch für diesen und jenen Theologen sich das Überwachungssystem alter Art in mehr als einem Fall ausgewirkt haben mag, eine objektive Beurteilung darf es nicht mit heutigen Maßstäben messen, sondern muß es im Licht der Zeit sehen, in der es geworden ist.

Jeder Theologe war sich auch klar darüber, daß es sich zwar um authentische, aber nicht unfehlbare Entscheidungen handelte, denen er die Zustimmung verweigern durfte, wenn überzeugende Gründe ihn dazu legitimierten, geschweige denn, daß er auf die weitere Erhellung des Problems hätte verzichten müssen.

Andererseits entheben Mängel und selbst Fehlentscheidungen die Kirche ebensowenig der Pflicht, ihr Wächteramt auch im theologischen Bereich wahrzunehmen, wie sie den Theologen vom Gehorsam entbinden; denn „die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde... als göttliches Gut der Braut Christi übergeben, damit sie dieselbe treu bewahre und irrtumslos erkläre<sup>15</sup>.“

In einer Kirche aus Menschen, die in *statu viae* und noch nicht in *statu patriae* ist, besteht die permanente Möglichkeit, daß Wissen und Gewissen des Theologen in seelischen Konflikt mit einer amtlichen, aber nicht unfehlbaren Lehräußerung der Kirche geraten. Diese Spannung gilt es auszuhalten. Sie kann weder dadurch behoben werden, daß die Kirche sich ihrer Wachsamkeit begibt, noch dadurch, daß der Theologe seine persönliche Erkenntnis suspendiert<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 23.

<sup>15</sup> Denz. 1800.

<sup>16</sup> Vgl. Leo Scheffczyk, Theologen. In: LThK<sup>2</sup> 10, Sp. 59.— Für ökumenisches Denken mag sich hier ein Ansatz bieten zum Verständnis der in den letzten Jahren im innerevangelischen Raum zwischen Kirchenleitungen, theologischen Fakultäten und Theologen aufgebrochenen Konflikten — erinnert sei



### III.

Es steht nach unseren Ausführungen fest: Der Theologe hat in der Kirche eine Lebensfunktion, und die Kirche anerkennt und fördert sie.

Darin ist enthalten, daß auch der Theologe seinen Auftrag nicht isoliert und distanziert von der Kirche erfüllen kann. Die Kirche trägt den priesterlichen, prophetischen und königlichen Charakter Christi; denn sie ist sein Leib. Wer durch Glaube und Taufe der Kirche zugehört, nimmt teil am Lehramt Christi.

Die Firmung vollendet die Taufe und damit auch die Anteilnahme an dem lehrenden Tun Christi, die sich im selbständigen und öffentlichen Zeugnis verwirklicht. Thomas zitiert das Wort des *praeceptor Germaniae* Rhabanus Maurus, daß durch die Firmung der Getaufte durch den Heiligen Geist zur Verkündigung gestärkt werde<sup>17</sup>.

Durch den Tauf- und Firmcharakter partizipieren auch die Laien, Männer und Frauen, die in der Vergangenheit hervorragende Theologen gestellt haben, und von denen wir sie für die Zukunft erhoffen, am Prophetenamt der Kirche.

„Christus, der große Prophet . . . erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien<sup>18</sup>.“

Dabei bleibt bestehen, daß durch den Weihecharakter Diakone, Priester und Bischöfe dem Lehramt der Kirche ausnehmend verbunden und mit Vorrang zur theologischen Arbeit sakramental disponiert, berufen und verpflichtet sind.

Auf Grund des inneren Beziehungsverhältnisses, in dem der Theologe zu der Kirche steht, kann diese ihn ganz in Dienst nehmen oder auch mit theologischen Spezialaufgaben beauftragen.

Es ist einsichtig, daß der Theologe seinen Standort in der Kirche haben und daß er in ihr leben muß. Die Theologie ist Wissenschaft und verlangt darum wesensgesetzlich wie jede Wissenschaft Zusammenarbeit, und zwar zuallererst Zusammenarbeit mit anderen Gliedern der Kirche. Sie vollzog sich bis in unser Jahrhundert hinein weitgehend in den theologischen Schulen und wird in jüngster Zeit vielfach als team-work geleistet. Aber nur wenn sie in der Kirche ihre tragende Basis hat, wird sie sich von Exklusivität und damit von Verengung freihalten.

etwa an die Kontroversen um die Bultmann-Schule oder um den Staatsvertrag der Evangelischen Kirche des Rheinlandes mit dem Land Rheinland-Pfalz —, die letztlich dem Artikel 28 der Confessio Augustana entspringen, in dem den Bischöfen als göttliches Recht zuerkannt wird, die dem Evangelium entgegengesetzte Lehre zu verwerfen.

<sup>17</sup> S. th. III q. 72, a. 6 sed contra.

<sup>18</sup> Dogmatische Konstitution des Vatikanum II über die Kirche, Nr. 35.

Die Bindung an die Kirche ist auch deswegen für den Theologen unerlässlich, als sich die Dogmenentwicklung, die durch die Theologie nicht unwesentlich in Gang gehalten und vorwärtsgetrieben wird, innerhalb der Kirche vollzieht und ihrerseits tiefgreifenden Einfluß auf die Entwicklung der Theologie nimmt. Ein überzeugendes Beispiel ist das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.

Nur der in der Kirche wurzelnde Theologe hat die unbedingte Gewißheit, das Glaubensgut unversehrt und ungebrochen vor Augen zu haben; denn in der Kirche allein macht der ihr verheißene und gesandte Heilige Geist die Heilsbotschaft offenbar. Die unfehlbar lehrende Kirche bietet die unbedingte Gewähr dafür, daß der Weg des Theologen nicht an Offenbarung und Glauben vorbeiführt.

Scheeben sagt ein Letztes: Wer im Anschluß an die Kirche und unter ihrer Autorität Theologie betreibt, darf den Beistand von oben erwarten; denn die Kirche ist das Organ des Gottesgeistes<sup>19</sup>.

Es meldet sich ein Problem, das nicht beiseite geschoben werden darf.

Wird nicht auch außerhalb der katholischen Kirche mit größtem Fleiß und höchstem Erfolg theologische Arbeit geleistet? Das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt die Antwort: „Die Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift führen unsere Brüder zu einem unablässigen und beharrlichen Studium dieses heiligen Buches<sup>20</sup>.“ Die katholischen Theologen werden ermahnt, im ökumenischen Dialog, „wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen, mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorzugehen<sup>21</sup>.“ Diese „gemeinsame Forschungsarbeit“ ist unabhängig vom ökumenischen Gespräch seit langem Wirklichkeit geworden, und niemand weiß mehr als der katholische Theologe die methodische und sachliche Förderung zu schätzen, die er direkt oder indirekt durch die staunenswerten Leistungen der evangelischen Theologie erfahren hat.

Wenn in jüngster Zeit das Heilige Officium auch nichtkatholischen Christen und selbst Juden und Mohammedanern konzidiert hat, in der katholischen Theologie den Doktorgrad zu erwerben, so ist darin mitgesagt, daß auch der Ungetaufte fruchtbare theologische Arbeit leisten kann, und zwar in dem Sinn, wie sie von der katholischen Kirche verstanden wird<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. W. Bartz a.a.O. 76—80. Siehe auch AAS a.a.O. 894 f.; Herder-Korrespondenz a.a.O. 515.

<sup>20</sup> Nr. 21.

<sup>21</sup> A.a.O. Nr. 11.

<sup>22</sup> Schreiben vom 17. Juli 1961. Unter dem 7. 12. 1965 hat Papst Paul VI. die *Sacra Congregatio Sancti Officii* in *Congregatio pro doctrina fidei* umbenannt.



Hier scheinen sich Widersprüche anzumelden. Ist die These aufrecht zu erhalten, daß der Theologe in und mit der Kirche leben muß, wenn auch der nichtkatholische Christ, wenn sogar der Nichtgetaufte fruchtbare Theologie betreiben kann?

Die Frage läßt sich nur im Zusammenhang mit dem Problem der Kirchengliedschaft beantworten.

Von den getauften, aber getrennten Brüdern erklärt das Ökumenismus-Dekret: „Die an Christus glauben und in der rechten Weise die Taufe empfangen haben, werden dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft in die katholische Kirche konstituiert<sup>23</sup>.“ „Sie sind durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert<sup>24</sup>.“ Die Kirche erkennt in ihnen ihre „Söhne<sup>25</sup>.“ Ihre theologische Tätigkeit vollzieht sich demnach zwar nicht in der Einheit, aber in der Verbundenheit mit der Kirche und hat darum teil an ihrem Segen.

Aber auch „diejenigen . . .“, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4-5) . . . Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muselmanen, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten . . . Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25-28) und als Retter alle Menschen heilmachen will (vgl. 1 Tim 2, 3)<sup>26</sup>.

Mit diesen Feststellungen bezeugt die Konstitution über die Kirche des Vatikanum II mittelbar, daß selbst die theologischen Anstrengungen der Ungetauften berührt werden von der mütterlichen Hand der Kirche.

Die Theologie ist integrierter Wesensbestandteil der Kirche. Darum hat der Theologe auch in der Kirche seinen Standort. Von der Kirche empfängt er Impuls, Auftrag und Wegweisung. Seine Aufgabe ist eine kirchendienende. „Die Theologen sind glücklich und können glücklich sein, sich der christlichen Gemeinschaft und dem Lehramt zugehörig zu wissen. Ihre Aufgabe fügt sich ein in die große Aufgabe der Kirche, den Menschen zum Heil ihrer Seele zu verhelfen<sup>27</sup>.“ „Solange aber die Kirche hier auf Erden fern vom Herrn den Pilgerweg geht (vgl. 2 Kor 5, 6), weiß sie sich

<sup>23</sup> Nr. 3.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> A.a.O. Nr. 4.

<sup>26</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 16.

<sup>27</sup> Papst Paul VI. Allocutio (AAS 58 [1966] 893). Die Übersetzung der Herder-Korrespondenz (a.a.O. 515) trifft den wirklichen Sinngehalt nicht und wurde darum verbessert.

in der Fremde, so daß sie sucht und sinnt nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt, wo das Leben der Kirche mit Christus in Gott verborgen ist, bis sie mit ihrem Bräutigam in Herrlichkeit erscheint (vgl. Kol 3, 1—4)<sup>28</sup>.“

Mit der Kirche, in der er wurzelt und lebt, ist auch der Theologe unterwegs, wie sie ein Pilger, suchend und sinnend nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt. Niemals fertig, immer fragend und immer gefährdet, wird er von der Hoffnung getragen, die seine Kirche trägt.

---

<sup>28</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 6.

# Karl der Große und der Alte Bund \*

*Von Professor Raymund Kottje, Trier*

Die im Jahre 1965 aus Anlaß sowohl der 1200jährigen Wiederkehr des ersten überlieferten Aufenthaltes König Pippins, des Vaters Karls d. Gr., in Aachen wie der Achthundertjahrfeier der Heiligsprechung Karls d. Gr. vom Europarat in Aachen veranstaltete Ausstellung „Karl d. Gr. — Werk und Wirkung“<sup>1</sup> hat vielen eine wohl recht eindrucksvolle Vorstellung von dem Reichtum des künstlerischen, geistigen und religiösen Lebens in der Zeit Karls d. Gr. vermittelt. Einen noch umfassenderen Einblick in diesen Reichtum gewährt jedoch die aus dem gleichen Anlaß und in Verbindung mit der Ausstellung geplante, wissenschaftlich höchst bedeutsame Festschrift „Karl d. Gr. — Lebenswerk und Nachleben“, von der bereits drei Bände erschienen sind<sup>2</sup>. Nur in ihr konnten manche Entwicklungen und Probleme jener Zeit erörtert werden, für die in der Ausstellung bestenfalls Anschauungsmaterial in mehr oder weniger großer Zahl bereitgestellt worden ist.

Zu den Beiträgen der Festschrift, die ein einem Besucher der Ausstellung wohl kaum bewußt gewordenes Problem der Karolingerzeit behandeln, gehört der des Kölner Kunsthistorikers Peter Bloch „Das Apsismosaik von Germigny-des Prés“ mit dem Untertitel „Karl der Große und der Alte Bund“<sup>3</sup>. Abgesehen von rein kunstgeschichtlichen Problemen geht es ihm in erster Linie um die Frage, welchen Einfluß das Alte Testament auf die Thematik der christlichen Kunst des Abendlandes gehabt hat.

Mit dieser Frage hat sich Bloch in den letzten Jahren schon wiederholt von anderen Ausgangspunkten her und in anderen Zusammenhängen befaßt<sup>4</sup>. In seinem Beitrag zur Karl-Festschrift gilt nun sein vornehmliches Interesse der Karolingerzeit, die er schon in seinen früheren Untersuchungen als eine für seine Frage besonders wichtige Phase erkannt und

\* Der Beitrag bietet den nur an wenigen Stellen veränderten Text meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 3. Mai 1966, erweitert lediglich um die wichtigsten Quellen- und Literaturbelege.

<sup>1</sup> Vgl. den Ausstellungskatalog „Karl der Große“ (Aachen 1965) p. IX.

<sup>2</sup> Bd. I: Persönlichkeit und Geschichte, hrsg. v. H. Beumann; Bd. II: Das geistige Leben, hrsg. v. B. Bischoff; Bd. III: Karolingische Kunst, hrsg. v. W. Braunsfels u. H. Schnitzler (Düsseldorf 1965) (zit.: Karl d. Gr.).

<sup>3</sup> Karl d. Gr. III 234—261 m. 14 Abb. (zit.: Bloch, Apsismosaik).

<sup>4</sup> Vgl. P. Bloch, Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen: Wallraf-Richartz-Jb. — Westd. Jb. f. Kunstgesch. 23 (1961) 55—190; ders., Der Stil des Essener Leuchters: Das erste Jahrtausend. Textband I (Düsseldorf 1962) 534—548; ders., Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst: Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch (Köln 1963) 735—781.

herausgestellt hatte. Sein Ergebnis läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen<sup>6</sup>: In der Karolingerzeit findet zum ersten Male ein Verständnis der christlichen Kirche — und zwar des Kirchengebäudes — als des Neuen Tempels seinen künstlerischen Ausdruck. Das Kirchengebäude wird in Parallele zum alttestamentlichen, Salomonischen Tempel gesehen. Dieses Verständnis der Kirche äußerte sich u. a. in der erst seit der Karolingerzeit festzustellenden Rezeption markanter Stücke des Tempelinventars wie Lade und Leuchter in christlichen Kirchen, im Schmuck der Apsis oder des Altarraumes und in der Bezeichnung der Kirche als Tempel, für die Bloch allerdings aus dem Bereich der westlichen Kirche mit einer Ausnahme erst Zeugnisse des 12. Jhdts. anführt<sup>8</sup>. „Solcherlei Verständnis und Ausstattung der Kirche als Neuer Tempel geht mit einer intensiven Erfassung des Alten Testaments überein“, an deren Beginn der Kreis um Karl d. Gr. stehe<sup>7</sup>.

Das Ergebnis Blochs verdient gewiß über den Raum der Kunstgeschichte hinaus Beachtung. Insbesondere geht es den Kirchenhistoriker an, berührt es doch mit der These von einem neuen, von alttestamentlichen Vorstellungen geprägten Verständnis der Kirche und einer von dem Kreis um Karl d. Gr. ausgehenden neuen, ja neuartigen Öffnung für das AT in der abendländischen Kirche den engeren Bereich der Kirchengeschichte. Darum dürfte auch vor allem dem Kirchengeschichtler die Aufgabe zufallen, die nicht rein kunstgeschichtlichen Feststellungen und Thesen Blochs zu überprüfen und — wie sich als notwendig erweisen wird — sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die Zeugnisse, auf die Bloch seine Thesen vor allem stützt, sind einige Kunstwerke aus karolingischer Zeit: Stücke des Inneren der Klosterkirchen von Aniane und Fulda sowie das Apsismosaik von Germigny-des-Prés<sup>8</sup>. Zwar sind weder die Ende des 8. Jhdts. erbaute Kirche von Aniane noch die zu Beginn des 9. Jhdts. errichtete gewaltige Salvatorbasilika zu Fulda in ihrer ursprünglichen Gestalt oder mit ihrer damaligen Ausstattung erhalten. Doch sind uns viele Einzelheiten gerade des Inneren dieser Kirchen durch glaubwürdige literarische Zeugnisse recht genau bekannt.

So erfahren wir durch die Vita Benedikts von Aniane, die sein Freund und Lieblingsschüler Ardo, genannt Smaragdus, schon bald nach Bene-

<sup>6</sup> Bloch, Siebenarmige Leuchter 93 f.; ders., Nachwirkungen 757 f.; ders., Apsismosaik 257 f. u. 260 f.

<sup>7</sup> Vgl. Bloch, Siebenarmige Leuchter 94; als einziges älteres Zeugnis hat Bloch, Nachwirkungen 757, einen Brief Alkuins an Karl d. Gr. (798) zitiert (vgl. MG Epp. IV 235).

<sup>8</sup> Bloch, Apsismosaik 258; vgl. Siebenarmige Leuchter 94.

<sup>9</sup> Vgl. Siebenarmige Leuchter 89 f.; Nachwirkungen 757; Apsismosaik 256 f.

dikts Tod 822/23 verfaßt hat<sup>9</sup>, daß zum Inventar der unter Benedikt gebauten Kirche sieben kunstvoll gefertigte Leuchter (*septem candelabra*) gehörten, aus deren Schaft „Zweige, Knäufe, Lilienblüten, Röhren und Kelche in Nußform hervorgingen, nachgebildet dem Leuchter, den Beseleel fertigte“<sup>10</sup>. Dieser Hinweis auf den Beseleel-Leuchter als Vorbild wie auch die Einzelbeschreibung zeigen eindeutig, daß wir uns unter den *septem candelabra* in Aniane den Versuch einer Nachbildung des siebenarmigen Leuchters vorstellen müssen, der nach Ex 37, 17 ff. für das mosaische Bundeszelt geschaffen worden war<sup>11</sup>. Ganz entsprechend heißt es von dem Altar der neuen Kirche in Aniane, der als von außen massiv, innen aber hohl beschrieben wird, er sei dem nachgebildet, den Moses in der Wüste erbaute<sup>12</sup>.

Bloch hat diese Angabe so verstanden, als sei mit dem mosaischen Altar die Bundeslade gemeint<sup>13</sup>. Doch dürfte es sich so gut wie sicher um den Brandopferaltar handeln, von dem es Ex 38, 7 (in der Vulgata-Fassung) heißt, er sei nicht massiv gewesen, sondern hohl, aus Brettern hergestellt und innen leer<sup>14</sup>.

Die Aufstellung einer Nachbildung der Bundeslade wird uns dagegen aus Fulda berichtet. Sie ist dort auf Veranlassung des Hrabanus Maurus,

<sup>9</sup> Vgl. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, H. 3, bearb. v. H. Löwe (Weimar 1957) 338 f.

<sup>10</sup> Ardonis vita Benedicti abb. c. 17: *Septem scilicet candelabra fabrilis arte mirabiliter producta, de quorum stipite procedunt astilia spherulaeque ac lilia, calami ac sciphi in nucis modum, ad instar videlicet illius facta quod Beseleel miro composuit studio*“ (MG SS. XV 206).

<sup>11</sup> Vgl. Ex 37, 17–19 in der Vg-Fassung. — Die Frage, wann und wo der siebenarmige Leuchter im Alten Bund tatsächlich aufgestellt gewesen ist, kann und muß hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie auch alle weiteren erst durch neuzeitliche exegetische Erkenntnisse aufgeworfenen Fragen. Für unsere Untersuchung ist allein das Bild von den Verhältnissen im AB maßgebend, das sich früheren Zeiten aus einer unkritischen Lektüre der alttestamentlichen Schriften ergab.

<sup>12</sup> Ardonis vita Benedicti abb. c. 17: *„Altare vero illud forinsecus est solidum, ab intus autem cavum; illud videlicet prefigurans, quod Moyses condidit in heremum“* (MG SS. XV 206).

<sup>13</sup> Vgl. Nachwirkungen 757: „... in Entsprechung zu jenem Altar (d. h. der Bundeslade), den Moses errichtete“; Apsismosaik 256: „wie jener ‚Altar‘, den einst Moses errichtete ... Die Kombinierung von Leuchter und Lade ... begegnet noch ein zweites Mal“.

<sup>14</sup> Ex 38,7: *„Ipsum autem altare non erat solidum, sed cavum ex tabulis, et intus vacuum“*; vgl. Ex 27, 8.



der 822 bis etwa 842 Abt von Fulda war<sup>15</sup>, um 836<sup>16</sup> angefertigt worden und diente der Aufbewahrung von neuerworbenen Reliquien. Sowohl Rudolf, der Schüler Hrabans und dessen Nachfolger als Leiter der Fuldaer Klosterschule<sup>17</sup>, wie der jüngere Katalog der Fuldaer Äbte erwähnen ausdrücklich, der Reliquienkasten sei nach dem Vorbild der Bundeslade bzw. der mosaischen Lade geschaffen worden. Auch entspricht die Schilderung des Behälters in beiden Quellen sehr weitgehend den Angaben über die mosaische Bundeslade in Ex 37, 1—15<sup>18</sup>. Nach der Darstellung Rudolfs erhielt dieses „Reliquiar“ seinen vorläufigen Platz in der Ostapsis der über dem Grab des hl. Bonifatius errichteten Basilika<sup>19</sup>. Außer diesem Reliquiar hat Hraban nach den Angaben des Äbtekatalogs auch einen ganz vergoldeten Leuchter herstellen lassen. Ob es sich dabei ebenfalls — wie in Aniane — um einen siebenarmigen Leuchter handelte, ist aus dem Wortlaut des Textes nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Da aber

<sup>15</sup> In Ermangelung einer neueren Darstellung des Lebens und Wirkens Hrabans — der bisher einzige, von Fr. Kunstmann auf der Grundlage einer reichen Kenntnis der damals bekannten Quellen unternommene Versuch stammt aus dem Jahre 1841 — vgl. E. Dümmler, Hrabanstudien: SB. Berlin, phil.-hist. Kl. 1898, III S. 33 u. 40 f.; Th. Schieffer, Hrabanus Maurus: AMrhKG 8 (1956) 17 u. M. Bernards, Art. Hrabanus Maurus: LThK<sup>25</sup> (1960) 499 f. (mit guter Bibliographie).

<sup>16</sup> Das Datum ergibt sich aus den Angaben Rudolfs in den „Miracula“ (vgl. Anm. 18) (MG SS. XV 333).

<sup>17</sup> Über ihn M. Manitius, Geschichte der lat. Literatur des MA I (München 1911, Nachdr. 1959) 668—71; E. E. Stengel, Abhandlungen und Untersuchungen zur Hessischen Geschichte (Marburg 1960) 27—146; H. Ott, Art. Rudolf v. Fulda: LThK<sup>29</sup> (1964) 86 f.

<sup>18</sup> Vgl. *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum auctore Rudolfo c. 3*: „*Reliquorum vero sanctorum ossa . . . in arca, quam ad instar arcae foederis Dei ex ligno fabricatam atque deauratam cum Cherubin ac vectibus suis in basilica beati Bonifacii martyris in absida orientali posuerat, condidit*“ (MG SS. XV 333) (bei Bloch, *Apsismosaik* 256, heißt es unrichtig „*fabricatum*“ und „*deauratum*“); *Catalogus abbatum Fuldensium* (nicht „*Fuldense*“ — so Bloch a.a.O.): „*Fecit [sc. Rhabanus] arcam instar arcae Mosaiscae cum circulis et vectibus ex omni parte auratam, propitiatorium, cherubim gloriae . . .*“ (MG SS. XIII 273). Daß die beiden Quellen verschiedene „*arcae*“ meinen, wie Bloch a.a.O. erwägt, dürfte höchst unwahrscheinlich sein; für eine solche Annahme bieten die Quellen keinen Anhaltspunkt, während ihre weitgehende sachliche Übereinstimmung wohl eher zugunsten der Identität spricht.

<sup>19</sup> Das ergibt sich eindeutig aus dem in Anm. 18 zitierten Text. Bloch a.a.O. hat diesen Text ebenfalls angeführt; wenn er anschließend von der Überführung des Reliquiars auf den Frauenberg spricht, so ist ihm hier offensichtlich eine Verwechslung mit der unmittelbar vorher von Rudolf erzählten Translation der Alexander- und Fabian-Reliquien auf den Frauenberg unterlaufen (vgl. MG SS. XV 332).



die Herstellung des Leuchters im selben Satz wie die der „Lade“ erwähnt wird, erscheint es zum mindesten nicht unbegründet, wenn man mit Bloch „aus dem Zusammenhang mit der Bundeslade“ folgert, daß auch der Leuchter dem entsprach, den Moses schaffen ließ<sup>20</sup>.

Im Unterschied zu Altar und Leuchter von Aniane sowie zu Lade und Leuchter von Fulda ist das dritte grundlegende Zeugnis für die Thesen Blochs, das Apsismosaik der um 800 von Theodulf von Orléans erbauten Kirche in Germigny-des-Prés, trotz vieler „Restaurierungen“ der Kirche im 19. Jhdt. weitgehend, und zwar noch an seiner ursprünglichen Stelle in der Hauptapsis erhalten<sup>21</sup>. Den thematischen Mittelpunkt dieses Mosaiks bildet eine Darstellung der — hier goldenen — Bundeslade. Auf der rückwärtigen Ecke der Deckplatte stehen zwei ein wenig zur Mitte geneigte goldene Engel — Cherubim — mit ausgebreiteten Flügelpaaren, deren innere Spitzen sich überkreuzen. Zwei weitere, aber bedeutend größere Engel — Cherubim — in ähnlicher Haltung, aber parallel zum oberen Abschlußrand stehend und mit dem inneren Arm auf die Bundeslade weisend, überdachen gleichsam den unteren Teil mit Lade und Cherubim. Zwischen ihren Häuptern fährt die „dextera Dei“ herab, ebenfalls auf die Lade zeigend. Als unterer Abschluß des Mosaiks erscheint in einem blauen Streifen eine Inschrift, die u. a. ausdrücklich bezeugt, daß mit der Lade die Lade des Gottesbundes, mit den Engeln Cherubim gemeint sind. Im übrigen wurden im vergangenen Jahrhundert noch einige — inzwischen größtenteils wieder zerstörte — Mosaikreste in den Blendarkaden oberhalb des Triumphbogens der Ostapsis und im Vorchor gefunden, die vor allem Palmettenstauden, Blumenwerk und weitere Cherubim zeigen. Sie dürften wie das Apsismosaik zum ursprünglichen Schmuck der Kirche gehört haben und mit ihm als kompositorische Einheit zu betrachten sein. Daraus ergibt sich aber, wie Bloch zutreffend festgestellt hat, daß der gesamte ursprüngliche Schmuck offensichtlich bewußt der Beschreibung des salomonischen Tempels in 1 Kön 6, 19/35 folgt<sup>22</sup>.

Nach Bloch sollte auf diese Weise das Oratorium von Germigny als neuer salomonischer Tempel bezeichnet werden. Seine künstlerische Ausstattung wäre auf einer Ebene mit den Nachbildungen markanter Geräte des mosaischen Heiligtums in Aniane und Fulda zu sehen, in denen sich ebenfalls ein Verständnis der Kirche als des neuen Tempels

<sup>20</sup> Catalogus abbatum Fuldensium: „Fecit . . . candelabrum ductile ex toto auratum“ (MG SS. XIII 273); vgl. Bloch, Apsismosaik 256.

<sup>21</sup> Vgl. — auch zum Folgenden — Bloch, Apsismosaik 235 f. m. Abb. 1–3; ältere Lit. ebda. 234 Anm. 1.

<sup>22</sup> Ebda. 255 f.; vgl. ders., Nachwirkungen 757 f.

ausdrücke. Dieses Verständnis der Kirche habe zwar ältere Wurzeln<sup>23</sup>, aber erst in der Karolingerzeit sei es in künstlerische Formen umgesetzt worden. „Als das geistesgeschichtlich und kunstgeschichtlich hervorragendste Zeugnis dieser Tempelnachfolge“ dürfe die Ausstattung von Germigny-des-Prés gelten<sup>24</sup>.

So bedeutsam nun auch der dokumentarische Wert dieser drei Kirchen mit ihren Kunstschatzen ist, ihr volles Gewicht gewinnen diese Zeugnisse nach Bloch erst, wenn man die gleichzeitige „intensive Erfassung des AT im Kreise Karls d. Gr.“<sup>25</sup> beachtet. Belege für das damit gemeinte besondere Interesse am AT, an alttestamentlichen Ereignissen, Gestalten, Bräuchen und Gegenständen, kurz: für die „biblische Atmosphäre um Pippin und Karl d. Gr.“<sup>26</sup> lassen sich in reicher Zahl anführen, und man betritt weithin nicht wissenschaftliches Neuland, wenn man sie nennt.

Am bekanntesten ist wohl die Verehrung Karls als neuer Moses, neuer David oder neuer Salomon und daß man ihn am Hof „David“ nannte<sup>27</sup>, so wie ja auch eine Reihe der führenden Köpfe des Hofes alttestamentliche Namen erhielten (Einhard = Beseleel, Hildebold von Köln = Aaron, Beonrad von Sens = Samuel, Fridugis = Nathanael, Odilo von Metz = Hiram [von Tyrus])<sup>28</sup>. Zu dieser alttestamentlich geprägten Sicht des Königtums Karls paßt es, daß man den Kaiserstuhl im Aachener Münster im wesentlichen dem in 1 Kön 10, 18/20 beschriebenen salomonischen Thron nachgebildet hat<sup>29</sup>, daß in einem Meßformular des Sakramentars

<sup>23</sup> Bloch, Apsismosaik 257 m. Anm. 82, verweist auf Augustinus, Enarr. in ps. 126, wo „der Tempel Typus der Kirche und des Leibes Christi“ ist, sowie auf eine ebenfalls typologische Deutung des Tempels bei Theodoret von Cyrus (In libr. 1 Paral. IX 1) und einen Vergleich zwischen Tempel und Kirche bei Eusebius (Hist. eccl. X 4).

<sup>24</sup> Bloch a.a.O. 258.

<sup>25</sup> Ebda.; vgl. Siebenarmige Leuchter 94.

<sup>26</sup> E. H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and mediaeval Ruler Worship* (Berkeley-Los Angeles 1958) 59.

<sup>27</sup> Vgl. P. Lehmann, *Das literarische Bild Karls d. Gr., vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters: Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze I* (Stuttgart 1959) 157 ff.; Kantorowicz a.a.O. 56 ff.; H. Steger, *David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bildarstellungen des 8.—12. Jahrhunderts* (Nürnberg 1961); J. Fleckenstein, *Karl der Große und sein Hof: Karl d. Gr. I 45*; W. Mohr, *Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums: Judentum im Mittelalter*, hrsg. v. P. Wilpert = *Miscellanea Mediaevalia* 4 (Berlin 1966) 390 f.

<sup>28</sup> Vgl. bes. Theodulf, *Carm.* 25 u. 27 (MG Poet. lat. I 483 ff. u. 490 ff.), dazu zuletzt Fleckenstein a.a.O. 43—45.

<sup>29</sup> Vgl. Bloch, Apsismosaik 260; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I: Schriften der MG 13, 1* (Stuttgart 1954) 337—9; Abb. und weitere Literaturangaben bei P. E. Schramm — F. Mutherich, *Denkmale*

von Gellone, das Ende des 8. Jahrhunderts in Meaux geschrieben worden ist<sup>30</sup>, die Franken mit dem auserwählten Volk des AT verglichen werden<sup>31</sup>, daß Modoinus Aachen als *sedes davidica* pries<sup>32</sup> und Alkuin von dem neuerbauten Aachener Münster als dem *templum sapientissimi Salomonis* sprach<sup>33</sup>.

Auch sind in diesem Zusammenhang — über Bloch hinaus — manche Wandlungen im Bereich der Liturgie anzuführen, die, wie Jungmann bemerkte, ihre Wurzeln oft in der „seit der Karolingerzeit immer mehr wachsenden Freude haben, alttestamentliche Parallelen ausfindig zu machen und in Geltung zu setzen“<sup>34</sup>. So glaubte Jungmann annehmen zu dürfen, daß zu der seit dem 9. Jahrhundert im Abendland festzustellenden Bevorzugung ungesäuerten Brotes für die Eucharistie u. a. die Bestimmungen in Lev 2, 4. 11 und 6, 10 geführt haben<sup>35</sup>. Um das völlig stille Beten des Kanons zu erklären, das im Karolingerreich seit Beginn des 9. Jahrhunderts sicher bezeugt ist, frühestens aber seit der Mitte des 8. Jahrhunderts den bis dahin allein üblichen Vortrag mit lauter Stimme ablöste, vergleichen karolingische und nachkarolingische Liturgiker den Kanon mit einem (oder dem?) Heiligtum, in das allein der Priester eintritt — gleich dem Hohenpriester des Alten Bundes, der nach Hebr 9, 7 einmal im Jahr mit dem Blut der Opfertiere allein das Allerheiligste betreten durfte<sup>36</sup>. Allerdings besagt diese nachträgliche Erklärung noch nichts darüber, ob das biblische Vorbild auch zum Aufkommen der neuen Praxis beigetragen hat.

der deutschen Könige und Kaiser (München 1962) S. 114 Nr. 1 u. Taf. 1. H. Appuhn, Zum Thron Karls des Großen: Aachener Kunstblätter 24/25 (1962/3) 127—136 geht auf die Beziehung zum Salomonischen Thron nicht ein.

<sup>30</sup> Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores: Spicilegii Friburgensis Subsidia I* (Freiburg/Schw. 1963) Nr. 855. Das Sakramentar ist noch nicht ediert.

<sup>31</sup> Vgl. G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters: SB. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 25 (1934/5) 68 f.; vgl. auch Kantorowicz 56—58.

<sup>32</sup> Modoinus, *Ecl. I* 14 f. (MG Poet. lat. I 385). Modoin oder Muadwin, der von 815 bis nach 840 Bischof von Autun gewesen ist, gehörte zum Hofkreis Karls, wo er den Namen Naso hatte, vgl. Wattenbach-Levison 200.

<sup>33</sup> MG Epp. IV 235.

<sup>34</sup> J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien — Freiburg — Basel 1962) 413.

<sup>35</sup> Ebda. II 43; vgl. auch J. Chydenius, *Medieval Institutions and the Old Testament: Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXXVII 2* (Helsinki 1965) 65.

<sup>36</sup> Vgl. Jungmann aa.O. II 131 u. 174 und ders., *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1941) 102—4, 108 u. 116 f. sowie A. Kolping, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen: DivTh 27* (1949) 376.

Eindeutig erfolgte dagegen — etwa während der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts — im Frankenreich der Ausbau des Kirchweihritus im bewußten Anschluß an alttestamentliche Vorbilder<sup>37</sup>, und auch die Salbungsriten, die etwa gleichzeitig und im gleichen Raum zu einem immer selbstverständlicheren Bestandteil der verschiedenen Weiheliturgien wurden (Kirch-, Bischofs-, Priester- und Königsweihe), sind unschwer als Nachbildung alttestamentlicher Riten zu erkennen<sup>38</sup>. Noch offenkundiger ist die alttestamentliche Herkunft mancher Bestimmungen über die Kommunionwürdigkeit, bes. der Frauen und Eheleute, wird doch gelegentlich ausdrücklich auf alttestamentliche Vorschriften oder Begebenheiten verwiesen. Dazu gehört z. B. die Forderung, daß Eheleute sich vor dem Kommunionempfang wenigstens 3 Tage lang der ehelichen Gemeinschaft enthalten sollen — eine Forderung, die in Bußbüchern und Konzilsbeschlüssen der Karolingerzeit häufig begegnet<sup>39</sup>. Sofern man für sie überhaupt eine Begründung bot, berief man sich überwiegend nur auf 1 Sam 21, 4 ff., wo berichtet wird, daß Abimelech die Schaubrote David und seinen Leuten erst zu essen gegeben hat, nachdem ihm versichert war, sie hätten seit 2 Tagen rein, d. h. ohne Umgang mit Frauen gelebt — was man seit Isidor von Sevilla als Enthaltung von der Gemeinschaft mit den Ehefrauen verstanden hat<sup>40</sup>.

Es bleibt jedoch für uns völlig im Dunkeln, ob oder ggf. inwieweit die unverkennbaren alttestamentlichen Einflüsse auf die Liturgie im Karolingerreich mit Karl oder den ihm nahestehenden führenden Männern seines Reiches und der Kirche in Verbindung zu bringen sind, inwieweit sie also etwa einer Vorliebe Karls für Alttestamentliches zuzuschreiben sind.

<sup>37</sup> Vgl. S. Benz, Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.—7. Jahrhunderts: *Enkainia*, hrsg. v. H. Emonds (Düsseldorf 1956) 94—9 und ders., Art. Kirchweihe II A: *LThK*<sup>2</sup> 6 (1961) 303 f. Daß zumindest schon zu Beginn des 7. Jhdts. in Spanien die Kirchweihe als Parallele zur alttestamentlichen Tempelweihe gesehen worden ist, läßt Isidor, *De eccl. off.* I 36 (Migne, PL 83, 771 B) betr. Feier des Jahrestags der Kirchweihe erschließen; vgl. auch Chydenius 34.

<sup>38</sup> Vgl. Benz, *Geschichte* 98 f.; Br. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus; *Trierer Theol. Studien* 12 (Trier 1962) 114; R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters: *Bonner Hist. Forsch.* 23 (Bonn 1964) 94—105.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. Paenit. *Floriacense* c. 50; Paenit. *Merseburgense* c. 135; Exc. *Cummeani* XIV 5; Exc. *Egberti* VII 3 (H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren II, Düsseldorf 1898, Nachdr. Graz 1958, 344; 367; 641; 667; Conc. *Cabill.* a. 813 c. 46 = Conc. *Ingelh.* a. 826 c. 10 (MG Conc. II 283 u. 552); nützliche, jedoch noch ergänzungsfähige Übersicht bei W. Thomas, *Der Sonntag im frühen Mittelalter* (Göttingen 1929) 110; weitere Hinweise bei P. Browe, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters: Breslauer Studien zur hist. Theol.* 23 (Breslau 1932) 51 ff.; Jungmann II 451 Anm. 23.

<sup>40</sup> Isidor, *De eccl. off.* I 18 (Migne, PL 83, 756); dazu Kottje a.a.O. 73 f.



Klarer sehen wir in dieser Hinsicht im Bereich des Rechts. In den Bußbüchern, die z. Z. Karls d. Gr. in seinem Reich verbreitet waren<sup>41</sup>, begegnen zwar nicht wenige auf das AT zurückgehende oder alttestamentliche Vorschriften wörtlich übernehmende Satzungen, bes. Fragen der Sexualmoral betreffend. Sie entstammen aber einer älteren Tradition und sind sicher völlig unabhängig von den Gedanken und Vorstellungen Karls und seines Kreises<sup>42</sup>. Im Unterschied dazu dürfen die Kapitularien Karls, also seine Gesetzgebungs- und Verwaltungsakte, als unmittelbarer Ausdruck des Denkens und Wollens des Königs und seiner Ratgeber betrachtet werden<sup>43</sup>. Wenn daher in dem bedeutendsten seiner kirchlichen Kapitularien, der wahrscheinlich 789 erlassenen „*Admonitio generalis*“, das AT, und zwar vorwiegend Bestimmungen der Bücher Ex, Lev und Deut, bemerkenswert häufig zitiert wird — u. a. das alttestamentliche Sabbatgebot als Sonntagsgebot<sup>44</sup> — oder wenn in einem anderen Kapitular das alttestamentliche Zehntgebot als geltendes Reichsrecht eingeschärft wird<sup>45</sup>, so kommt darin wohl unzweideutig zum Ausdruck, daß man am Hofe Karls im AT und seinen Ordnungen undifferenziert eine selbstverständliche Grundlage auch christlicher Lebensordnungen sah.

Diese Gesetzestexte sind damit aber zugleich ein in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzender Beleg für die — wie Bloch es nannte — „intensive Erfassung des AT im Kreise Karls d. Gr.“, für die Vorliebe also,

<sup>41</sup> Außer den auf fränkischem Boden im 8. Jahrhundert entstandenen Bußbüchern, über die A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini I* (Torino 1950) 104—6 einen kurzen, allerdings keineswegs in allem zuverlässigen Überblick bietet (vgl. auch P. Fournier — G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident I*, Paris 1931, 86 f.) gehören dazu die irischen Paenitentiaien und die angelsächsische Sammlung der sog. „*Canones Theodori*“, vgl. Fournier — Le Bras a.a.O. 84—91; über die erhaltene hsl. Überlieferung dieser Texte, die zugleich noch eine schwache Vorstellung von ihrer Verbreitung vermittelt, vgl. L. Bieler (ed.), *Irish Penitentials: Script. Lat. Hib. 5* (Dublin 1963) 12—6 u. P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Weimar 1929) 10—76 u. 88—132 (sehr ergänzungs- und verbesserungsbedürftig).

<sup>42</sup> Vgl. Kottje a.a.O. 12—15 (betr. irische u. angelsächsische Bußbücher, von denen die fränkischen inhaltlich und formal weitgehend abhängig sind, vgl. Fournier—Le Bras a.a.O. 85 f.).

<sup>43</sup> Über die „Kapitularien“ als Form der Gesetzgebungs- und Verwaltungsakte Karls vgl. F. L. Ganshof, *Was waren die Kapitularien?* (Weimar-Darmstadt 1961), bes. 27 f. (über die Einteilung in kirchliche und weltliche Kapitularien) u. 158 f.

<sup>44</sup> MG Cap. I Nr. 22 pp. 53—62. Über die nicht unbestrittene Datierung vgl. Wattenbach-Levison, *Beiheft: Die Rechtsquellen*, bearb. v. R. Buchner (Weimar 1953) 78 Nr. 22; F.-C. Scheibe, *Alcuin und die Admonitio generalis: DA 14 (1958) 224 sowie Ganshof a.a.O. 163* (der das herkömmliche Datum 789 beibehält).

<sup>45</sup> Capit. Harist. a. 779 c. 13 (MG Cap. I Nr. 20 p. 50).

mit der man dort auf das AT, seine Vorstellungen, Einrichtungen und Ordnungen zurückgegriffen hat.

Es könnten dafür unschwer noch weitere Zeugnisse beigebracht werden. Doch schon die hier gebotene Skizze mag genügen, um erkennen zu lassen, daß die Nachbildung von Gegenständen des alttestamentlichen Heiligtums in Aniane und Fulda und die Ausschmückung der Kirche in Germigny-des-Prés im Anschluß an die Beschreibung des Salomonischen Tempels tatsächlich in eine Zeit fielen, in der die religiöse Vorstellungswelt zumindest Karls und führender Männer seiner Umgebung offenbar nicht wenig vom AT geprägt war. Darf man aber daraus auch schließen — und damit kommen wir auf die Thesen Blochs zurück —, daß die genannten Werke in Aniane, Fulda und Germigny-des-Prés der künstlerische Ausdruck für ein Verständnis der Kirche als neuer Tempel sind<sup>46</sup>, daß sie also die Auffassung voraussetzen, die christliche Kirche sei „der Neue Tempel“<sup>47</sup>? Und ist es ferner zutreffend, daß „der Kreis um Karl d. Gr. am Beginn einer intensiven Erfassung des AT steht“<sup>48</sup>, daß man dementsprechend von einer „alttestamentlichen Wende im Kreis um Karl d. Gr.“<sup>49</sup> sprechen darf?

Es bestanden zwar Beziehungen zwischen dem Hof und Aniane, Fulda sowie vor allem Germigny-des-Prés, so daß es durchaus für möglich gehalten werden muß, daß am Hof lebendige Ideen und Vorstellungen an diesen Orten wirksam geworden sind. Wie wenig das aber zu einer Interpretation im Sinne Blochs zwingt, zeigt Germigny-des-Prés.

Es darf als ein nahezu gesichertes Ereignis der neueren Forschung gelten, daß Theodulf, dem Erbauer von Germigny-des-Prés und einem der geistvollsten wie einflußreichsten Ratgeber Karls<sup>50</sup>, auch die Abfassung der „Libri Carolini“ zuzuschreiben ist (etwa 791)<sup>51</sup>. Daß einige

<sup>46</sup> Vgl. Bloch, *Nachwirkungen* 757; *Apsismosaik* 256 f. u. 261.

<sup>47</sup> Ders., *Siebenarmige Leuchter* 93.

<sup>48</sup> Ebda. 94.

<sup>49</sup> Ders., *Apsismosaik* 261.

<sup>50</sup> Über ihn Manitius I 537 ff.; Wattenbach-Levison 195 f.; H. Liebeschütz, *Theodulf of Orléans and the problem of the Carolingian Renaissance*; Fritz Saxl, *A Volume of Memorial Essays*, ed. D. J. Gordon (London 1957) 77–92. Daß Theodulf „Kanzler Karls des Großen“ gewesen sei, wie Bloch, *Nachwirkungen* 757 und *Apsismosaik* 234 angibt, ist unzutreffend; vgl. über die „Kanzlei“ Karls J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige I: Schriften der MG* 16, 1 (Stuttgart 1959) 79–81.

<sup>51</sup> Vgl. die jüngste Untersuchung von A. Freeman, *Further Studies in the Libri Carolini*: *Speculum* 40 (1965) 203–289, in der die Verf., ihre früheren Forschungen fortsetzend (vgl. *Theodulf of Orléans and the Libri Carolini*: *Speculum* 32, 1957, 659 ff.), überzeugende Argumente zugunsten der Verfälschung Theodulfs beibringt (die im Aachener Ausstellungskatalog „Karl der Große“ zu Nr. 346 angegebene ungedr. Diss. von W. Schmandt war mir noch nicht erreichbar). — Die maßgebende Edition der *Libri Carolini* (zit.: LC) besorgte H. Bastgen: *MG Conc. II Suppl.* (1924).

Abschnitte dieses bedeutendsten frühmittelalterlichen theologischen Werkes über die Bilderverehrung zur Erklärung des Apsismosaiks von Germigny-des-Prés beitragen, kann daher nicht überraschen und ist auch bereits mehrfach festgestellt worden<sup>52</sup>. In einem für unsere Frage wichtigen Abschnitt dieses Werkes werden nun Bundeslade, Cherubim und Deckplatte, also die Gegenstände, die die thematische Mitte des Apsismosaiks bilden, im Anschluß an Augustinus typologisch bzw. allegorisch gedeutet: die Bundeslade weist auf unseren Herrn und Heiland, die Deckplatte ist ein Bild für sein Erbarmen, die beiden Cherubim versinnbildlichen die Fülle des Wissens, die in den beiden Testamenten durch seine Offenbarung kundgeworden ist<sup>53</sup>. Am Ende des Abschnitts heißt es überdies, daß Lade, Deckplatte und Cherubim von uns stets mit geistlichem Blick betrachtet werden<sup>54</sup>.

Von diesen Darlegungen der „Libri Carolini“ her aber haben wir in der Lade mit der Deckplatte und den beiden Cherubim des Apsismosaiks in Germigny sinnbildliche Darstellungen Christi, seines Erbarmens und der durch ihn geschenkten Fülle des Wissens zu sehen. Damit bleibt jedoch kaum Raum für die Deutung, daß die Kirche von Germigny durch die Ausschmückung im bewußten Anschluß an die Beschreibung des Salomonischen Tempels im 1. Königsbuch als ein neuer Salomonischer Tempel gekennzeichnet werden sollte. Wir haben es so gut wie sicher nicht mit einer real-repräsentierenden Darstellung des Salomonischen Tempels, sondern einer sinnbildlichen Darstellung Christi und seines Heilswerkes entsprechend der Deutung der „Libri Carolini“ zu tun<sup>55</sup>.

Mit einer solchen künstlerischen Verwendung alttestamentlicher Themata steht Germigny in einer weit zurückreichenden christlichen

<sup>52</sup> Vgl. Freeman a.a.O. 280 ff. (mit Hinweis auf ältere Lit.).

<sup>53</sup> LC I 15 (MG Conc. II Suppl. p. 35).

<sup>54</sup> „Haec igitur insignia, arca videlicet et quae in ea sunt, propitiatorium sive cherubim, semper a nobis spiritali intuitu cernantur“ (a.a.O. p. 37).

<sup>55</sup> Dieser Auffassung kommt sachlich sehr nahe die durch den Vergleich mit anderen Apsis-Kompositionen nahegelegte Annahme Blochs, „daß in Germigny die Lade einen thronenden Christus ersetzte“ (Apsismosaik 240), nur gelangte Bl. dann in seiner Deutung der Germigny-Komposition zu einem abweichenden Verständnis. Zugunsten unserer Auffassung kann auch die in diesem Zusammenhang interessante Ausführung in den LC I 29 zitiert werden: „Et idcirco in plerisque scripturae sanctae locis, cum domus dei legitur, non parietes nec quaedam materialis aedificatio sed spiritalis et inexistentis dei intellegenda est habitatio. Quorum sensuum archanis illorum mens penitus tetinet, qui ‚decorem domus‘ Domini non ecclesiae existimant virtutes, sed materiales imagines“ (a.a.O. p. 57). Ferner sei erwähnt die Deutung der Deckplatte bei Isidor, Quaest. in VT, in Exod. 46 als Sinnbild Christi (Migne, PL 83, 311 B), bei Beda, De tabernaculo I 5 als Hinweis auf die „viscera pietatis“ Christi (PL 91, 404 D) und ebda. I 4 das Verständnis der Lade als Typus Christi (PL 91, 401 B).

Tradition. Sie besagt jedoch nichts über das Verständnis des christlichen Kirchengebäudes. Dasselbe dürfte von den Nachbildungen alttestamentlicher Geräte in Aniane und Fulda gelten. Auch sie nötigen nicht zu der Deutung, daß sich in ihnen bzw. in ihrer Rezeption in die christliche Kirche ohne weiteres ein Verständnis der Kirche als eines Neuen Tempels ausdrücke. Auch hier muß ein sinnbildliches Verständnis der alttestamentlichen Geräte durchaus für möglich gehalten werden. Dies um so mehr, als es in der Vita Benedikts nach der Beschreibung des Kircheninneren von Aniane ausdrücklich heißt, daß unter den sieben Altären, dem siebenarmigen Leuchter(?) (*septem candelabra*) und den sieben Lampen (*septem lampades*) die siebenfältige Gnade des Heiligen Geistes zu verstehen sei<sup>56</sup>.

Neues Licht fällt auf diese Frage, wenn wir die schriftliche Überlieferung daraufhin untersuchen, ob sich in ihr Anhaltspunkte oder gar eindeutige Belege für ein Verständnis der Kirche als Tempel finden. Wir beschränken uns dabei allerdings auf Zeugnisse aus dem Bereich der westlichen Kirche, weil sich in der östlichen Kirche schon früh ein anderes Verhältnis zum AT angebahnt hat als in der westlichen. Doch auch aus dem Bereich der westlichen Kirche konnten noch längst nicht alle hier in Betracht kommenden Texte geprüft werden. Immerhin führte die bisherige Untersuchung bereits zu folgendem Ergebnis:

Augustinus sieht die Entsprechung zum alttestamentlichen Tempel nicht in der Basilika, im Kirchengebäude, sondern in der lebendigen Gemeinde<sup>57</sup>. „Theologisch belangvoll ist für ihn nicht der Raum, sondern die im Raum versammelte Gemeinde, die durch den Raum nur angedeutet und vertreten wird“<sup>58</sup>. Der Tempel des Alten Bundes ist nur Schatten und Vorzeichen des neuen christlichen Tempels, und dieser neue Tempel ist der Leib Jesu Christi, d. h. wir, die Getauften. „Erst auf diesem Umweg wird auch der Versammlungsort des Volkes Gottes bedeutsam, insofern er nämlich dieses selbst darstellt“<sup>59</sup>. „Wir nennen“, so schreibt Augustinus, „die Basilika ‚Kirche‘, in der sich das Volk zusammenfindet, das wahrhaft

<sup>56</sup> Ardonis vita Benedicti c. 17 (MG SS. XV 206). Dieselbe Deutung bei Isidor, Quaest. in VT, in Exod. 49: „*Candelabrum illud septem ramorum spiritus sancti gestabat imaginem, qui septiformi gratia illustrat omnem ecclesiam in unitate fidei consistentem*“ (Migne, PL 83, 312 B/C).

<sup>57</sup> Über Augustins Theologie des „Hauses Gottes“ vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: Münchener Theol. Studien II 7 (München 1954), bes. 173 f., 240 f. u. 322 ff. sowie — hinsichtlich unserer Fragestellung sachlich mit Ratzinger übereinstimmend — D. Sanchis, Le symbolisme communautaire du temple chez saint Augustin: RAM 37 (1961) 3—30, 137—147 und W. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus: Cassiciacum XXI (Würzburg 1966), bes. 118—120.

<sup>58</sup> Ratzinger a.a.O. 322.

<sup>59</sup> Ebda. 173.



„Kirche“ genannt wird“<sup>60</sup>. Augustin ist somit weit davon entfernt, das Kirchengebäude auch nur als *templum* zu bezeichnen<sup>61</sup>, geschweige denn es als Neuen Tempel zu verstehen.

Seine Aussagen waren aber wohl im wesentlichen der genaue theologische Ausdruck für das Kirchenverständnis, das zu seiner Zeit in der westlichen Kirche weithin verbreitet war, und der Einfluß seiner Lehren dürfte dazu beigetragen haben, daß es noch lange vorherrschend blieb<sup>62</sup>. Zu dieser Auffassung gelangt man jedenfalls, wenn man in erster Linie aus der Vermeidung oder der Verwendung des Wortes *templum* für das christliche Kirchengebäude auch nur vorsichtige Schlüsse ziehen darf. So wird z. B. in den erhaltenen Beschlüssen der gallischen Konzilien zwischen 314 und 695, also in einem Zeitraum von fast 400 Jahren, oft vom Kirchengebäude gehandelt, aber nie wird es als *templum* bezeichnet; es heißt *ecclesia*, *basilica* oder *oratorium*<sup>63</sup>. Die gleichen Namen für eine Kirche findet man in den meisten spanischen Konzilstexten des 7. Jahrhunderts<sup>64</sup> und in dem erhaltenen Briefwechsel des Bonifatius und Lullus<sup>65</sup>, nie *templum*. Und zum gleichen Ergebnis führte die Durchmusterung weiterer Quellen und Quellensammlungen aus dem Zeitraum bis weit ins 8. Jahrhundert hinein.

<sup>60</sup> Epist. CXC, V 19 (CSEL 57, 154 — Goldbacher), vgl. Ratzinger 173.

<sup>61</sup> Auch an der von H. Flasche, *Similitudo templi*. Zur Geschichte einer Metapher: Dt. Viertelj.-schr. f. Lit.-wiss. u. Geistesgesch. 23 (1949) 89 Anm. 5 angeführten Stelle (De civ. dei VIII 27: CChr. 47, 248) ist *templum* nicht „Terminus zur Bezeichnung des christlichen Bethauses“, sondern meint die heidnische Kultstätte.

<sup>62</sup> Von den Texten, die nach Flasche a.a.O. die häufige Bezeichnung der christlichen Kirche als *templum* bei den Kirchenvätern seit Lactantius und Eusebius belegen sollen, bleibt bei genauer Prüfung als einziges westkirchliches Zeugnis ein Vers des Prudentius, also eines Spaniers übrig (Peristeph. XI = Pass. Hippolyt. 215: CChr. 126, 377 — Cunningham), der aber andererseits in seinem „Liber apotheosis“ 518 ff. ganz „augustinisch“ — und biblisch! — schreibt: „*Si nostrum contra quod sit vis discere templum / est illud quod nemo opifex fabriliter aptans / composuit . . .*“ (CChr. 126, 95).

Damit bedarf es wohl auch keiner weiteren Auseinandersetzung mit der unter Berufung auf Flasche von A. Weckwerth, *Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude* — ein Bild des „Gottesreiches“: ZKG 69 (1958) 41 geäußerten Meinung, daß „seit Lactantius, Eusebius und Ambrosius *templum* auch für das christliche Gotteshaus als Terminus üblich wird“.

<sup>63</sup> Vgl. die Indices in den neuesten Ausgaben der „*Concilia Galliae*“ 314–506 und 511–695: CChr. 148, 244 ff. — Munier und 148 A, 337 ff. u. 375 ff. — Leclercq.

<sup>64</sup> Vgl. Conc. Tolet. IV — XVII: *Canones apostolorum et conciliorum saec. IV, V, VI, VII*, ed. H. Th. Bruns, vol. I (Berlin 1839, Nachdr. Torino 1959) 220–392.

<sup>65</sup> Vgl. die Ausgabe der „*Briefe des hl. Bonifatius und Lullus*“, hrsg. v. M. Tangl: MG Epp. sel. I (Berlin 1955).

Es gibt andererseits aus dieser Zeit eine Reihe einzelner Zeugnisse dafür, daß *templum* als Bezeichnung einer Kirche in der westlichen Kirche nicht mehr völlig unbekannt war. Dabei verdient aber Beachtung, aus welchen Räumen diese Zeugnisse stammen. Der älteste Beleg wurde bei Caesarius von Arles († 540) festgestellt; doch hat auch er einmal nachdrücklich betont: „der wahre und lebendige Tempel Gottes sollen wir sein“<sup>66</sup>. In einem Zeugnis aus ungefähr dem gleichen südgalischen Raum, in dem Edikt des Königs Gunthramn aus dem Jahre 585, wird von den Kirchen als den *veneranda templorum oracula* gesprochen<sup>67</sup>. Eine weitere, wohl ebenfalls ins 6. Jahrhundert zu datierende Quelle ist irischer bzw. keltischer Provenienz<sup>68</sup>. Ferner begegnet der Terminus *templum* in Isidors „*Etymologiae*“ (verf. ca. 627) und in den Kanones des 8. Konzils von Toledo im Jahre 653<sup>69</sup>. Relativ häufig wird bei Gregor von Tours († 594) das Kirchengebäude als *templum* bezeichnet<sup>70</sup>. Man wird daraus aber keinesfalls schließen dürfen, diese Bezeichnung sei z. Z. Gregors in Gallien bereits üblich oder verbreitet gewesen, kann doch — nach den bisherigen Feststellungen — aus der Zeit bis etwa in die Mitte des 8. Jahrhunderts als gallisches Zeugnis für *templum* nur noch eine Stelle der etwa 677 verfaßten „*Inventio Memmii episcopi Catalaunensis*“ (Châlons-sur-Marne) genannt werden<sup>71</sup>.

Um so bemerkenswerter ist die große Zahl von Texten aus der folgenden Zeit, d. h. ziemlich genau seit dem Beginn der Königsherrschaft der Karolinger, in denen *templum* als Terminus für das christliche Gotteshaus begegnet<sup>72</sup>. Die Fülle dieser Zeugnisse bleibt selbst dann höchst

<sup>66</sup> Caes. Arelat., serm. 228 u. 229 (CChr. 104, 901 u. 905); der zitierte Satz in s. 229: „*Natalem templi huius diem... hodie celebramus; sed templum dei verum et vivum nos esse debemus*“ (a.a.O. 905).

<sup>67</sup> MG Cap. I 11.

<sup>68</sup> *Excerpta quaedam de libro Davidis* c. 1 (Bieler a.a.O. 70; betr. Datierung ebda. 3).

<sup>69</sup> Isidor von Sevilla, *Etymol.* VII 12, 23 u. XV 4, 11 (ed. W. M. Lindsay, Oxford 1962); Conc. Tolet. VIII a. 653, c. 7 (Brunns a.a.O. I 280).

<sup>70</sup> Greg. Tur., *Hist. Franc.* V 6; 14; VII 35; VIII 16; X 29; *Liber in gloria martyrum* c. 61 (MG SS. rer. Merov. I<sup>2</sup> 203; 208; 356; 383; 523; I 530).

<sup>71</sup> *Inventio Memmii* c. 2 (MG SS. rer. Merov. V 367). Über die Entstehungszeit vgl. Wattenbach-Levison 129 Anm. 312. — Da Herkunft und Entstehungszeit der Kirchweihorationen *Magnificare, domine deus noster* im *Gelasianum Vetus* (ed. C. Mohlberg: *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes* IV, Roma 1960, Nr. 704) und *Deus, qui invisibiliter* im *Gregorianum* (ed. H. Lietzmann: *LQF* 3, Münster 1921, Nr. 197, 1) ungeklärt sind, müssen sie hier unberücksichtigt bleiben. Sicher stammen sie allerdings aus der Zeit vor Karl d. Gr.

<sup>72</sup> Vgl. z. B. *Vita Sollemnis episcopi Carnoteni* c. 5 (MG SS. rer. Merov. VII 315), nach Wattenbach-Levison 124 Anm. 290 „von Gregor abhängig und wohl im 8. Jhd. geschrieben“; *Vita Amandi episcopi* I c. 21 (ebda. V 445), aus der Mitte des 8. Jhdts., vgl. Wattenbach-Levison 133; *Miracula*

auffallend, wenn man die insgesamt reichere schriftliche Überlieferung aus dieser Zeit in Rechnung stellt. Überdies handelt es sich um Texte verschiedener literarischer Gattungen — besonders Geschichtsschreibung, Dichtung, Liturgica, Briefe und Konzilsbeschlüsse — und aus verschiedenen Teilen des Karolingerreiches — nicht jedoch aus Rom!

Es scheint daher nicht unbegründet, wenn man diesen Befund nicht nur als Zeugnis für einen weitverbreiteten Wandel in der Wahl der Benennung, sondern auch des Verständnisses der Kirche wertet. Was sich im 6. Jahrhundert nur hier und da in vereinzeltten Ansätzen äußerte, war nun seit dem Ende des 8. Jahrhunderts offenbar Gemeingut weiter Kreise der westlichen Kirche — vielleicht mit Ausnahme Roms — geworden. Welcher Art dieses neue Verständnis des Kirchengebäudes im einzelnen war, welche Differenzierungen es etwa zeigte, muß hier außer Betracht bleiben. Gewiß aber kann man wohl sagen, daß in diesem neuen Verständnis der Kirchenbauten die von Augustin betonte innere Rangverschiedenheit von alttestamentlichem Tempel und christlichem Kirchengebäude verwischt war.

Sieht man nun im Licht des Wandels in der Benennung der Kirche und des daraus sehr wahrscheinlich zu folgender Wandel im Kirchenverständnis die Nachbildungen mosaischer bzw. alttestamentlicher Tempel-einrichtungen in Aniane und Fulda, wird man eher als zuvor geneigt sein, sie als Zeugen dieses neuen Verständnisses der Kirche, und zwar der Kirche im Sinne des alttestamentlichen Tempels, zu deuten. Sollte diese Deutung zutreffen — zwingend ist sie auch im Licht der neuen Erkenntnisse nicht —, so können wir allerdings jetzt auch den historischen Ort dieser Zeugnisse einwandfrei bestimmen: während sie — soweit wir

Audomari c. 3 (ebda. V 777) und *Miracula Winnoci* c. 2 u. 11 (ebda. 781 u. 785 f.), beide nach Wattenbach-Levison 137 aus dem Anfang des 9. Jhdts.; *Einhardi vita Karoli* c. 32 (SS. rer. Germ., ed. Holder-Egger 37); Theodulf, *Carm.* 38, 2 (MG Poet. lat. I 530); OR XLIII 10 (M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age* IV, Louvain 1956, 412); Walahfrid Strabo, *De exordiis et incrementis rerum eccl.* cc. 6, 9 u. 11 (MG Cap. II 479 u. 484 ff.); Conc. Mogunt. a. 813, c. 36 (MG Conc. II 270); Conc. Paris. a. 825, c. 53 (ebda. 497); Conc. in Francia ca. a. 825, c. 6 (ebda. 591); Epist. conc. Aquisgran. ad Pippinum regem directa, 836 Febr., I 24 sowie die Capitulatio zu I 25-38 (ebda. 725 f. u. 736 f.); *Episcoporum ad imperatorem de rebus ecclesiasticis relatio*, post a. 821, c. 5 (MG Cap. I 369); vgl. auch die Indices zu MG Cap. I u. II sowie Conc. I u. II. Ferner sei auf die Bezeichnung der Kirche als *templum* im karolingischen Klosterplan von St. Gallen hingewiesen (neben dem Zugang zur Kirche für Gäste und im Weg zum Haupteingang), vgl. B. Bischoff, *Die Entstehung des Klosterplanes in paläographischer Sicht: Studien zum St. Galler Klosterplan*, hrsg. v. J. Duft (St. Gallen 1962) 70 u. 75 Abb. 2; J. Wagner, *Der karolingische Gotteshausplan von St. Gallen: Liturgie — Gestalt und Vollzug*. Festschrift J. Pascher (München 1963) 327 u. 334; Faksimile des St. Galler Klosterplanes, hrsg. v. Hist. Verein des Kantons St. Gallen (St. Gallen 1952).

wenigstens bisher wissen — kunstgeschichtlich gesehen am Beginn einer Tradition künstlerischer Nachbildungen von alttestamentlichen Tempelgeräten stehen<sup>73</sup>, sind sie vom kirchen- und geistesgeschichtlichen Blickpunkt her Ausdruck einer Entwicklung in der abendländischen Kirche, deren Anfänge zwar wenigstens im 6. Jahrhundert liegen, die aber zu einem Einfluß auf weitere Kreise der Kirche offensichtlich erst etwa in der Zeit Karls d. Gr. gelangten, etwa in dem Zeitraum also, in dem die Werke für Aniane und Fulda geschaffen worden sind.

Damit erweist sich diese Entwicklung als Teil des umfassenderen Wandels, der sich in der Zeit vom 6. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts im Verhältnis der westlichen Kirche zum AT überhaupt vollzogen hat<sup>74</sup>. Seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts zeigt sich nämlich hier nicht nur ein zunehmendes Interesse an Gestalten und Ereignissen des AT, sondern vor allem die Tendenz, auf alttestamentliche Gesetze und Einrichtungen als Quellen und Vorbilder des christlichen Lebens zurückzugreifen. Besonders machte sich diese Tendenz im Bereich des Rechtes und der Moral geltend; u. a. führte sie zu ganz neuen Beurteilungen mancher Fragen der Sexualmoral, z. B. der Reinheit der Wöchnerin oder der nächtlichen Pollution des Mannes.

Diese Tendenzen äußerten sich zunächst in Südgallien, im westgotischen Spanien und vor allem seit dem 7. Jahrhundert in Irland. In einem nicht unbeträchtlichen Maß dürfte es dem Wirken der irischen *peregrini*, den irischen „Wanderern um Gottes willen“ zuzuschreiben sein, daß alttestamentliche Parallelen auch von der fränkischen Kirche seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts mehr und mehr übernommen wurden. Das läßt sich schon u. a. aus der nicht geringen Verbreitung irischer Bußbücher auf dem Kontinent im 8. und noch im 9. Jahrhundert ersehen, die uns durch eine z. T. recht beachtliche Zahl erhaltener Handschriften und durch ihren Einfluß auf Inhalt und Form der neuen karolingisch-kontinentalen Bußbücher bezeugt ist<sup>75</sup>. Erst zuletzt, seit dem 9. Jahrhundert, fanden die neuen alttestamentlich bestimmten Ordnungen und Formen kirchlichen Lebens in Rom Eingang.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Entwicklung in der Zeit der Karolinger und vor allem Karls d. Gr. in ein neues Stadium getreten ist.

<sup>73</sup> Allerdings muß wohl mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die als „Lade des Herrn mit Reliquien“ (*arca domini cum reliquiis*) bezeichneten Reliquiare, von denen Conc. Brac. III a. 675, c. 5 handelt (Brunns II 100), auch Nachbildungen der Bundeslade sein sollten.

<sup>74</sup> Vgl. zu den folgenden Angaben meine Anm. 38 zitierten „Studien“. Auch die methodisch verschiedene und unter anderen Gesichtspunkten verfaßte, thematisch umfassendere Arbeit von Chydenius (s. Anm. 35) bietet dazu manche Belege und weitere Hinweise.

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 41 u. 42.



Abgesehen von gewissen Akzentverschiebungen ist es dadurch gekennzeichnet, daß alttestamentliche Vorstellungen, Ordnungen und Einrichtungen in immer weiteren Teilen der Kirche als Grundlage und Vorbild christlichen Lebens betrachtet und wirksam wurden. Was sich zunächst, vom 6. bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts hinein, gleichsam nur in kleinen vereinzelten Rinnsalen vollzog, erscheint seit der Zeit der ersten Karolinger als ein breiter Strom.

Welchen Anteil Karl und die ihm verbundenen kirchlichen Kreise an dieser Entwicklung gehabt haben, wird sich nie genau ermessen lassen. Sicher wird man aber annehmen dürfen, daß sie von ihnen nicht zu unterschätzende Impulse erfahren hat. Eindeutig geschah es etwa dadurch, daß Karl alttestamentliche Gebote wie das Sabbat- und das Zehntgebot, die bisher nur von einzelnen kirchlichen Instanzen zur Grundlage kirchlicher Forderungen gemacht worden waren, zu Reichsgesetzen erhob<sup>76</sup> oder indem er z. B. in der „Admonitio generalis“ positiv-rechtliche Ordnungen alttestamentlich begründete<sup>77</sup>.

In diesen Feststellungen und Hinweisen liegt zugleich die Antwort auf die zweite Frage, die wir gestellt hatten: ob es zutreffend ist, daß Karl und sein Kreis „am Beginn einer intensiven Erfassung des AT“ stehen, ob man mit Recht von einer „alttestamentlichen Wende im Kreis um Karl d. Gr.“ sprechen darf. Karl und sein Kreis stehen nicht am Beginn einer besonderen Offenheit und Vorliebe für Alttestamentliches in der westlichen Kirche, der Neigung, undifferenziert auf alttestamentliche Vorstellungen, Gesetze und Einrichtungen zurückzugreifen. Wie das alttestamentlich orientierte Verständnis des Kirchengebäudes, das sich in Lade bzw. Altar und Leuchter zu Aniane und Fulda wie in der Verwendung von *templum* = Kirche ausdrückte, seine Anfänge zumindest im 6. Jahrhundert hatte und sich in karolingischer Zeit auffallend ausbreitete, so war insgesamt der bemerkenswerte Rückgriff auf das AT in der Zeit Karls nicht neu. Neu war wohl die Breite, in der diese Tendenzen sich in der Karolingerzeit, besonders in der Zeit Karls d. Gr. geltend machten, und zwar wohl nicht ohne einen fördernden Einfluß durch die Autorität Karls als des Herrschers.

<sup>76</sup> Vgl. Kottje a.a.O. 47 u. 57.

<sup>77</sup> Vgl. Admonitio Generalis cc. 63, 64, 66, 69, 73, 74 (MG Cap. I pp. 58-60).

# Gültigmachung ungültiger Mischehen durch *sanatio in radice*

Von Georg May, Mainz

In Gesprächen über die Mischehenfrage stößt man immer wieder auf eine bedenkliche Unkenntnis der einschlägigen dogmatischen, moral-theologischen und kirchenrechtlichen Fragen. Nicht nur katholische Laien, sondern auch viele Geistliche sind mit der Problematik nicht sorgfältig vertraut. Wie wäre es sonst möglich, beispielsweise immer wieder die Forderung nach „Anerkennung“ der protestantischen Trauung durch die katholische Kirche vorzubringen? Dieses Verlangen ist offenkundig unberechtigt; denn wenn die evangelischen Landeskirchen in der Trauung vor dem evangelischen Geistlichen keine Ehebegründung sehen<sup>1</sup>, kann die katholische Kirche dies auch nicht tun. Nur Unkenntnis des protestantischen Verständnisses von Ehe und Trauung kann also einen derartigen Wunsch hervorrufen.

Auch bezüglich der Möglichkeiten, die dem katholischen Seelsorger angesichts ungültiger Mischehen offenstehen, besteht eine bedauerliche Unwissenheit<sup>2</sup>. Diese hat zwei schlimme Folgen. Einmal werden die Ehen nicht gültiggemacht, die ohne weiteres gültiggemacht werden könnten; der Schaden für die Seelsorge ist offensichtlich. Zum anderen ist die Gefahr gegeben, daß diejenigen, die vor einer großen Zahl ungültiger Mischehen stehen, sich von den Argumenten jener Kreise beeindrucken lassen, die eine radikale Lösung der Frage vorschlagen. Beiden Folgen soll mit diesen Ausführungen abgeholfen werden.

Die folgenden Überlegungen haben allein jene Mischehen im Auge, die wegen Nichteinhaltung der kanonischen Eheschließungsform ungültig sind. Die Ungültigkeit von Mischehen wegen trennender kanonischer Ehehindernisse hat bisher nicht die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gefunden, obwohl gerade dies ein überaus häufig vorkommender Fall ist. In Deutschland sind ohne Frage Hunderttausende von Ehen, darunter besonders viele Mischehen, kirchlich ungültig, weil sie von Personen eingegangen sind, die bereits einmal gültig verheiratet waren, sich haben scheiden lassen und danach eine zweite standesamtlich (und unter Umständen protestantisch) getraute Verbindung eingegangen sind. Dieser Grund für die Nichtigkeit von Ehen sollte nicht übersehen werden, wenn mit hohen Zahlen ungültiger Mischehen operiert wird.

<sup>1</sup> G. May, Standesamtliche Eheschließung und kirchliche Trauung in protestantischer Sicht: Münchener Theologische Zeitschrift 15 (1964) 259–277.

<sup>2</sup> Ebenso H. Heimerl, Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht. Praxis, „Dichtung und Wahrheit“: Der Seelsorger. Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes 35 (1965) 116–123, hier 116.

## I.

### Die Lage der Partner ungültiger Mischehen

#### 1. Rechtlich

Eine Ehemillenserklärung, die nicht in der vorgeschriebenen kanonischen Form abgegeben wird (cc. 1094, 1099), kann eine gültige Ehe nicht begründen. Die nur standesamtlich Getrauten sind vor Gott und der Kirche nicht gültig verheiratet. Ihre Verbindung ist eine nichtige Ehe. Aus einer solchen können eheliche Rechte, besonders jenes des c. 1111, nicht entstehen. Wer solche in Anspruch nähme, verginge sich gegen Gottes und der Kirche Gesetz.

Wer eine Mischehe ohne Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform geschlossen hat, ist, solange er in der freiwilligen nächsten Gelegenheit zu sündigen verharret, von dem Empfang der Sakramente ausgeschlossen. Er verfügt nicht über die gehörige Disposition zum Empfang der sakramentalen Lossprechung (cc. 870, 886, 901) und der heiligen Kommunion (cc. 853, 855, 856).

Wer in nichtiger Ehe lebt, ist wegen seiner mangelnden Eignung (Unwürdigkeit) so lange von dem Empfang der Sakramente ausgesperrt, bis er sich entschließt, die Ehe gültigmachen zu lassen oder das Zusammenleben wie Mann und Frau aufzugeben.

#### 2. Seelsorglich

Namentlich von nichtkatholischen Autoren wird in den letzten Jahren immer wieder die angebliche oder wirkliche Not der Katholiken beklagt, die in einer Mischehe leben, welche wegen Nichteinhaltung der kanonischen Eheschließungsform ungültig ist. Man weist darauf hin, daß die Ungültigkeit der Ehe für den Katholiken den Ausschluß von dem Empfang der Sakramente der Buße und des Altares zur Folge habe und ihn mit der Zeit der Kirche entfremde.

Unbestreitbar liegt eine solche Not in manchen Fällen vor und ist die Sehnsucht nach der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche vorhanden. Die Verantwortung für diese Not liegt jedoch nicht bei der Kirche, sondern bei dem Kirchenglied. Die Not hat ihren Grund in der Übertretung kirchlicher, in sehr vielen Fällen göttlicher Gesetze. Katholiken, die in einer wegen Verletzung der Formpflicht nichtigen Mischehe leben, haben das kirchliche Gesetz, das sie zur Eingehung der Ehe vor dem katholischen Priester verpflichtet, übertreten. Sie haben es in sehr vielen Fällen deswegen getan, weil sie den Forderungen des göttlichen Rechtes, das die katholische Erziehung aller Kinder verlangt, nicht nachkommen wollten. Die Kirche macht ihre zum Zustandekommen der Ehe wesentliche Mitwirkung davon abhängig, daß Sicherheiten für die ungestörte Erfüllung der religiösen Pflichten des katholischen Teils und für die Er-

ziehung aller aus der Ehe zu erwartenden Kinder im katholischen Glauben geleistet werden. Anstatt den andersgläubigen Partner zu bewegen, der katholischen Erziehung der Kinder zuzustimmen, oder auf die Ehe mit einem andersgläubigen Partner zu verzichten, der seine Zustimmung zu der Erziehung der Kinder in der katholischen Religion nicht geben wollte, hat sich der katholische Teil durch seinen Eheschließungsversuch freiwillig in die nächste Gelegenheit begeben, seine zu erhoffende Nachkommenschaft an den Irrglauben zu verlieren, oder gar der Erziehung in dem Irrglauben positiv zugestimmt. Die Gewissensnot wegen einer solchen Handlungsweise kann dem katholischen Teil einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe niemand abnehmen. Von dieser Gewissensnot wird er auch durch die etwaige Gültigmachung seiner nichtigen Verbindung, auf welche Weise diese auch geschehen mag, nicht befreit. Den Gesetzesübertreter von der Gewissensnot befreien, die der Übertretung folgt, heißt die Moral aufheben.

So sehr die Not gesehen werden muß, in der katholische Partner ungültiger Mischehen sich befinden können, so wenig darf sie überschätzt werden. Es gibt nämlich zahlreiche Fälle, in denen die Partner einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe wegen der Ungültigkeit ihrer Verbindung mitnichten in Sorge sind. Jeder Seelsorger weiß, daß vielen der ihm Anvertrauten die Beurteilung ihrer Ehe durch die katholische Kirche gleichgültig ist. Ich habe in der Seelsorge zahlreiche nichtige Ehen kennengelernt, die hätten gültiggemacht werden können, wenn die Partner oder der katholische Teil Wert auf eine Gültigmachung gelegt hätten. Diese Gleichgültigkeit ist leicht zu erklären. Nur der leidet unter einer Not, der sie empfindet, und eine geistliche Not kann überhaupt nur der Gläubige empfinden. Aber gerade der Glaube ist heute schwach und wird infolge der wachsenden Verwirrung auch bei katholischen Gläubigen immer schwächer. Dies trifft namentlich für die in ungültiger Mischehe lebenden Katholiken zu. Ihr Glaube ist oft schon im Jugendalter nicht fest gewesen oder ganz zusammengebrochen, und deswegen sind sie ohne Bedenken den Weg in die ungültige Ehe gegangen. Es ist daher eine unbestreitbare Tatsache, daß viele in ungültigen Mischehen lebende Katholiken zur Mitwirkung an der Gültigmachung ihrer Verbindung nicht bereit sind.

Ähnliches gilt für die Frage des Empfanges der Sakramente der Buße und des Altares. Es ist ein folgenschwerer Irrtum, zu meinen, die in einer ungültigen Mischehe lebenden Katholiken stünden allesamt gleichsam mit flammender Sehnsucht vor den ihnen verschlossenen Türen der Beichtstühle und vor dem ihnen nicht zugänglichen Tische des Herrn. Dem widerspricht schon die allgemeine Erfahrung, daß ein sehr hoher Prozentsatz der Katholiken, die nicht gehindert sind, zu beichten und zu kommunizieren, von diesen Sakramenten keinen Gebrauch machen. Erst recht



gilt es für jene Katholiken, die andere Werte über das Gut der glaubensgeeinten Ehe gestellt haben, eine Mischehe im Ungehorsam gegen das Gesetz der Kirche eingegangen sind und womöglich die Kinder entgegen dem göttlichen Recht dem Irrtum zugeführt haben. Diese Katholiken sind entkirchlicht, aber nicht etwa wegen des Mischehenrechts der katholischen Kirche, sondern aus Gründen, die ich hier freilich nicht darstellen kann. Weil sie entkirchlicht sind, kümmern sie sich nicht um das Recht der Kirche, am wenigsten dann, wenn Leidenschaft und ähnliche Antriebe wirksam sind. Die Entkirchlichung dieser Katholiken geht der Eingehung einer ungültigen Mischehe voran, ja bedingt sie. Lebendigem Glauben wäre ein solches Vergehen kaum möglich. Nachdem diese Katholiken in einer Mischehe leben, geht der Prozeß der Entfernung von Gott und der Kirche weiter, nicht selten bis zur völligen Apostasie.

Damit soll nicht bestritten werden, daß es in ungültiger Mischehe lebende Katholiken gibt, die unter der Ungültigkeit ihrer Verbindung leiden und gern zu Beicht und Kommunion gehen möchten. Niemand kann mit Sicherheit sagen, wie hoch ihre Zahl ist; Befragungen haben erhebliche Fehlerquellen, die ihren Wert zweifelhaft machen. Nach meinen Erfahrungen legt die Mehrzahl der in ungültiger Mischehe lebenden Katholiken keinen Wert auf den Sakramentenempfang. Wären sie von lebendigem Glauben erfüllt, dann erbrächten sie die Voraussetzungen für Lossprechung und Kommunion, auch wenn dies erhebliche Anstrengungen und Kämpfe kostete. Große Werte sind nicht billig zu haben. Die Kirche soll ihre Schätze nicht aufdrängen oder nachwerfen, sondern anbieten. Sie sei eingedenk der Worte des Herrn: „Wenn man euch nicht aufnimmt und eure Worte nicht anhört, so geht fort von dem Haus oder der Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen“<sup>3</sup>. Der katholische Seelsorger wird gewiß unermüdlich sein, um die Bekehrung verirrter Katholiken zu erreichen. Er wird jede Gelegenheit benützen, um sie in schonender, aber eindeutiger Weise auf die Gefahr und das Ärgernis ihres Zustandes hinzuweisen. Wo sich nur der kleinste Funke der Reue und eines guten Willens zeigt, wird er anknüpfen und den ihm Anvertrauten hilfreich beistehen, damit sie den Weg zum Frieden mit Gott und der Kirche gehen. Aber auch der eifrigste Seelsorger darf nicht richtig nennen, was falsch ist, nicht gut heißen, was schlecht ist.

Der Protestantismus hat zahllose Male auf die ungünstige Lage des in ungültiger Mischehe lebenden Katholiken hingewiesen. Das protestantische Mitleid mit den Katholiken, die in einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe leben, erscheint allerdings wenig glaubwürdig, wenn der Protestantismus zu gleicher Zeit die Partner solcher ungültiger Ehen auffordert, sich der Gültigmachung durch den katholischen Priester zu

<sup>3</sup> Mt. 10, 14.

widersetzen<sup>4</sup>. Dieses Verfahren entspricht nicht dem Geist christlicher Liebe und läßt das gebührende Verständnis für die Lage des Katholiken vermissen. Die evangelischen Landeskirchen sind zu bitten, ihre Haltung diesbezüglich zu revidieren.

## II.

### Die Aufgabe

Obwohl die Wurzel der Not von Katholiken, die in ungültiger Mischehe leben, von der Übertretung kirchlicher, in sehr vielen Fällen göttlicher Gesetze herrührt, ist die Kirche doch bemüht, ihren Gläubigen zu helfen. Diese Hilfe erstreckt sich einmal auf die Gültigmachung der Ehe und zum anderen auf die Ermöglichung des Empfanges der Sakramente der Buße und des Altares. Entgegen gewissen Behauptungen von nichtkatholischer Seite ist der katholischen Kirche nicht daran gelegen, ungültige Ehen, auch ungültige Mischehen zu zerstören, sondern zu heilen. Die Möglichkeit oder Pflicht zur Auflösung gültiger und vollzogener christlicher Ehen ist protestantisches Lehrgut<sup>5</sup>.

Allerdings muß es hier ausgesprochen werden, daß Ehen nicht um jeden Preis gültiggemacht werden dürfen. Gerade die pastorale Klugheit kann dazu raten, Ehen nicht gültigzumachen. Dies wird dann der Fall sein, wenn diese Verbindungen nicht die Gewähr der Dauer bieten<sup>6a</sup>. Es wird weder dem einzelnen noch der Gemeinschaft ein Dienst erwiesen, wenn Ehen geheilt werden, die nach menschlichem Ermessen bald zerbrechen werden, weil damit dem Katholiken nach dem Auseinandergehen jede Aussicht genommen wäre, zu Lebzeiten des anderen Gatten noch einmal eine (vor Gott und der Kirche) gültige Ehe eingehen zu können. In einer solchen Lage muß die Not der ungültigen Ehe eventuell sogar gegen den Willen eines Partners bestehenbleiben<sup>6</sup>.

#### 1. Ein Irrweg

Die Aufgabe des katholischen Seelsorgers angesichts ungültiger Mischehen muß in erster Linie darauf gerichtet sein, sie gültigzumachen. Die Arbeit der Gültigmachung erscheint heute manchen zu beschwerlich. So

<sup>4</sup> Evangelische Mischehenseelsorge. Handreichung zur Mischehenerklärung der Lutherischen Bischofskonferenz: Missionierende Gemeinde. Eine Schriftenreihe Heft 2. Im Auftrage des Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für Fragen des gemeindlichen Lebens, herausgegeben von E. Baden, G. Knospe, H. Schmidt, H. Schnell, W. Wilken (Berlin-Hamburg 1962) 36, 40; E. Herrmann, Mischehe — heute. Ein Büchlein, das orientieren, klären und helfen möchte (Basel 1964) 47.

<sup>5</sup> Z. B.: R. Kaptein, Ehescheidung und Wiederverheiratung (Göttingen 1963) 12—33.

<sup>6a</sup> Vgl. etwa den in The Jurist 22 (1962) 101 vorgelegten Fall.

<sup>6</sup> Vgl. B. Häring, Ehe in dieser Zeit (Salzburg 1960) 292.

sucht man nach einem Ausweg, der der Mühe der Gültigmachung entheben soll. Mit einem Gewaltstreich — der Aufhebung der Formpflicht beim Abschluß von Mischehen oder gar aller Ehen — sollen die Seelsorger der Mühe der Gültigmachung ungültiger Verbindungen enthoben werden. Zu diesem Vorschlag ist bereits vor einiger Zeit Stellung genommen worden<sup>7</sup>. Es seien noch einmal einige Gegengründe aufgeführt.

a) Die Aufhebung der Formpflicht bedeutete für Deutschland mit seinem System der Zwangszivilehe die Verlegung der Spendung des Ehesakramentes aus der katholischen Kirche auf das Standesamt. Während nach geltendem Recht nur solche Personen ihre (sakramentale oder nichtsakramentale) Ehe auf dem Standesamt schließen, die nicht von der Sakramentalität der Ehe wissen, weil sie nicht daran glauben, nämlich die getauften oder ungetauften Nichtkatholiken, würden nach dem Wegfall der Formpflicht auch die Katholiken, also Personen, die um die Sakramentalität der Ehe wissen, ihre Ehe auf dem Standesamt schließen, sich das Sakrament also dort spenden, wo bewußt die Sakramentalität der Ehe geleugnet wird oder jedenfalls unbeachtet bleibt. Dies würde sich faktisch und psychologisch als Auslieferung der Ehe an den Staat auswirken. Die Preisgabe des religiösen Rahmens der Sakramentspendung müßte diese selbst in den Augen der Gläubigen mehr oder weniger dem Bezirk des Heiligen und Kirchlichen entnehmen.

b) Die katholisch-kirchliche Trauung würde durch die Verlagerung des Eheabschlusses auf das Standesamt aus einem Sakrament zu einem Sakramentale, aus einer Eheschließung zu einer Einsegnung der bereits auf dem Standesamt geschlossenen Ehe. Sie bekäme eine ähnliche Bedeutung wie die protestantisch-kirchliche Trauung und würde dieser jedenfalls in ihrer Unerheblichkeit für den rechtlichen Abschluß der Ehe gleichgestellt. Wenn die katholische Kirche das protestantische Verständnis der Trauung übernimmt, entsteht leicht der Anschein, sie trete auch der Eheauffassung der Reformation bei. Was das bedeutet, ist an anderer Stelle ausführlich dargestellt worden<sup>8</sup>.

c) Auf die kirchliche Trauung, die nur mehr Einsegnung einer bereits gültig auf dem Standesamt geschlossenen Ehe ist, könnte grundsätzlich verzichtet werden, weil sie zur Begründung der Ehe entbehrlich ist. Der Charakter der Ehe als von etwas Heiligem ginge immer mehr verloren, das Wissen um die Sakramentalität verdunkelte sich. Die Ehe

<sup>7</sup> G. May, Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen (Paderborn 1963). Vgl. J. Pfaff, Wird die Mischehe „formfrei“ werden?: Theologie der Gegenwart 7 (1964) 80—84.

<sup>8</sup> G. May, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener (Paderborn 1965).

geriete in den Sog der staatlichen Eheauffassung, die im ganzen mit der protestantischen identisch ist. Die Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit, die der Staat ebensowenig wie der Protestantismus anerkennt, schwände aus dem Bewußtsein auch der Katholiken.

d) Wenn die kirchliche Trauung keine Ehebegründung mehr ist, werden sich ihrer weniger Gläubige unterziehen als bisher. Dies wird an erster Stelle für die Mischehen gelten. Denn die kirchliche Trauung wird schon jetzt in den meisten Fällen gemieden, weil die Pflichten des göttlichen Rechtes als lästig empfunden werden. Die Kirche könnte auch nach Aufhebung der Formpflicht nicht auf die Erfüllung der Pflichten göttlichen Rechtes bezüglich des Glaubens des katholischen Gatten und der zu erwartenden Kinder verzichten. Wer diese Pflichten nicht erfüllen will, wer den Kampf um seinen und seiner Kinder Glauben nicht aufnehmen will, wer unangenehmen Fragen des katholischen Seelsorgers aus dem Wege gehen will, wird nach Aufhebung der Formpflicht die katholische Trauung erst recht und nun mit relativ gutem Gewissen meiden. Er riskiert ja nicht mehr die Ungültigkeit seiner Ehe. Die Aussicht, auch ohne katholische Trauung eine gültige Ehe eingehen zu können, wird die Kraft zur Durchsetzung der Forderungen des göttlichen Rechtes lähmen. Die Kirche würde durch Aufhebung der Formpflicht den Ungehorsam gegen kirchliches und göttliches Recht ermuntern und belohnen. Wer dennoch Wert auf eine religiöse Feierlichkeit im Zusammenhang mit seiner standesamtlichen Eheschließung legt, wird um die protestantische Trauung nachsuchen.

e) Würden künftig auch die Ehen der Katholiken auf dem Standesamt geschlossen, dann würde dies mit all der Übereiltheit, der Leichtfertigkeit und der Unkenntnis des Wesens der Ehe geschehen, die für das staatliche Eheverständnis und die Praxis der standesamtlichen Trauung charakteristisch sind. Die Tätigkeit des Seelsorgers und das kirchenamtliche Vorbereitungsverfahren vor der Eheschließung, also namentlich Brautexamen und Brautunterricht, würden erheblich eingeschränkt werden oder ganz entfallen. Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß sich gerade diejenigen Paare vor der (standesamtlichen) Eheschließung nicht mehr vor dem katholischen Seelsorger finden werden, die der Beratung, Prüfung und Unterrichtung durch ihn am dringendsten bedürfen. Das ganze kanonische Vorbereitungsverfahren dient der Verhütung ungültiger Ehen und der Sicherstellung des göttlichen Rechtes. Entfällt es, werden die ungültigen Ehen sich vermehren und die Fälle der Übertretung des göttlichen Rechtes sich häufen.

(1) Die irrige Eheauffassung namentlich des nichtkatholischen Partners, vor allem hinsichtlich der Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe, würde von niemandem mehr berichtigt. Wer wird dem nicht-



katholischen Partner die richtige Kenntnis der Ehe und ihrer wesentlichen Eigenschaften vermitteln, wenn es der katholische Seelsorger nicht mehr tut? Wer wird ihn nach dem vollen Ehwillen befragen? Wer wird ihm erklären, daß es bestimmte unabdingbare Forderungen des Naturrechtes hinsichtlich des Kindersegens gibt?

Der Seelsorger hätte dann keine Möglichkeit mehr, notfalls den Eheabschluß zu verweigern, weil beispielsweise bei dem Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit die moralische Gewißheit über die Erfüllung der Kautionen nicht gewonnen und deshalb die Dispens nicht erteilt werden konnte oder weil kein genügender Ehewille vorhanden war. Es darf ja nicht übersehen werden, daß der Ehewille, der dem Staat genügt (und der den Willen zur Scheidung und Wiederverheiratung einschließen kann), vor Gott und der Kirche nicht ausreichend ist. Erscheinen die Partner nicht mehr vor dem katholischen Priester, bemüht sich niemand mehr, die Brautleute zur Erbringung des genügenden Ehewillens zu bewegen.

Auf die gehäuften Schwierigkeiten, die sich aus der Verlegung der Eheschließung auf das Standesamt bei der Durchführung von Nichtigkeitsprozessen ergäben, sei nur kurz hingewiesen. Die Kirche hätte über die Gültigkeit von Ehen zu entscheiden, an deren Abschluß ein Priester nicht beteiligt war. Die Schäden, welche die Väter des Trienter Konzils zur Einführung der verbindlichen Eheschließungsform bestimmten, lebten in veränderter Form wieder auf.

(2) Ohne den Rückhalt an der katholischen Kirche, ihrem Recht und ihren Seelsorgern würde der katholische Partner nicht mit der genügenden Festigkeit und Zähigkeit auf das Versprechen bezüglich der katholischen Taufe und Erziehung der Kinder dringen; es hätte den Anschein, als ließe ihn die Kirche in seinem Bemühen allein. Er könnte seinen nichtkatholischen Partner nicht mehr darauf hinweisen, daß es ihm ohne dessen Versprechen bezüglich der katholischen Kindererziehung nicht möglich ist, zu einer gültigen Ehe zu gelangen. Der nichtkatholische Teil seinerseits würde erst recht auf nichtkatholischer Erziehung der Kinder bestehen und den katholischen Teil mit der Erklärung beruhigen, ihre Ehe sei ja gültig und der katholische Priester werde sich schon angesichts der Unabänderlichkeit der Tatsachen bereitfinden, ihn zum Empfang der Sakramente zuzulassen. Die Formpflicht ist und bleibt ein gewichtiger Schutz für die Einhaltung des göttlichen Rechtes.

(3) Die übereilt, zu früh oder leichtfertig auf dem Standesamt eingegangenen Verbindungen haben eine Neigung, rasch zu zerbrechen. Würde die Formpflicht aufgehoben, wären alle diese übereilt, zu früh oder leichtfertig auf dem Standesamt geschlossenen Verbindungen gültige Ehen. Nach ihrer Scheidung neu eingegangene Verbindungen wären un-

gültig. Die Zahl der unheilbar nichtigen Ehen würde sich erheblich vermehren. Das gälte jedoch nur für den katholischen Partner und die katholische Auffassung der Ehe. Dem nichtkatholischen Teil stände der Weg in eine neue, von seiner Religionsgemeinschaft als gültig anerkannte Ehe auch nach einer Scheidung offen.

f) Die Aufhebung der Formpflicht für Mischehen würde die unaufheb-  
bare U n g l e i c h h e i t zwischen dem katholischen und dem nichtkatholischen Partner einer Mischehe in zahlreichen Fällen zu tragischer Wucht steigern. Der Protestant hält die Ehe für auflösbar. Er kann nach bürgerlicher Scheidung in jedem Falle eine zweite, vor Staat und (protestantischer) Kirche gültige Ehe eingehen. Anders der Katholik. Nach Scheidung einer gültigen und vollzogenen Ehe mit einem Protestanten kann er zu Lebzeiten seines Gatten nie mehr eine vor Gott und der (katholischen) Kirche gültige Ehe eingehen; er muß unverheiratet bleiben.

Mischehen haben eine Neigung, rascher und häufiger zu zerbrechen als rein katholische Ehen. Dies gilt zumal für jene, die unter Verletzung des göttlichen Rechtes eingegangen sind. Nach geltendem Recht kann ein katholischer Priester bei dem Abschluß einer Mischehe, bei der die Erfüllung des göttlichen Rechtes nicht sichergestellt ist, nicht mitwirken. Die Verbindung ist infolgedessen ungültig. Zerbricht sie, steht dem katholischen Teil der Weg in eine neue Ehe offen. Fiele die Formpflicht weg, wäre die auf dem Standesamt abgeschlossene Verbindung eine gültige Ehe. Dann könnte zwar der Protestant nach Scheidung dieser Ehe ohne weiteres wieder heiraten, nicht aber der Katholik. Wollte dieser doch wieder eine Eheschließung versuchen, könnte der Versuch nicht gelingen. Seine neue Verbindung wäre immer nur eine ungültige und strafbare Doppelehe (c. 2356). Ausgehend von der Erfahrung, daß viele Geschiedene wieder heiraten, ergäbe sich folgende Alternative: Während nach geltendem Recht tatsächlich zahlreiche Ehen wegen Vernachlässigung der Einhaltung der kirchlichen Eheschließungsform heilbar nichtig sind, d. h. verhältnismäßig leicht gültiggemacht werden können, würden nach Aufhebung der Formpflicht viele Ehen unheilbar nichtig sein, d. h. sie könnten nicht gültiggemacht werden. Sind Verbindungen wegen Vorliegens von Ehehindernissen göttlichen Rechtes ungültig, ist jede menschliche Macht am Ende. Sind Ehen wegen Vernachlässigung der Formpflicht ungültig, dann ist es für den Katholiken nicht schwer, ihre Gültigmachung zu erlangen. Er braucht nur die Pflichten göttlichen Rechtes zu erfüllen, dann steht einer Gültigmachung nichts im Wege. Der protestantische Partner wird nicht so herzlos sein wollen, sich der Gültigmachung durch Erbringung der Voraussetzungen, soweit sie ihn betreffen, zu widersetzen.

Man komme hier nicht mit dem beliebten Einwand, es sei ein Unrecht, wenn die katholische Kirche einen Katholiken, dessen standesamtliche

„Ehe“ mit einem Protestanten geschieden worden ist, traue. Bekanntlich lehrt der Protestantismus, daß sogar standesamtlich geschlossene und kirchlich getraute Ehen, wohlgemerkt gültige und vollzogene Ehen von Christen, geschieden werden können, daß die Geschiedenen wieder heiraten dürfen und daß die neue Verbindung (die in aller Regel von dem protestantischen Geistlichen wieder getraut wird) eine auch vor der protestantischen Kirche gültige Ehe ist<sup>9</sup>. Angesichts einer solchen Auffassung sollte es der Protestantismus der katholischen Kirche nicht verargen, wenn sie Katholiken, deren nach Dogma und Recht nichtige Verbindung auf Grund der staatlichen Gesetze geschieden wird, durch die Gewährung der kirchlichen Trauung zu einer gültigen Ehe verhilft. Der protestantische Teil hat gewußt, daß sein katholischer Partner eine gültige Ehe nur vor dem katholischen Priester eingehen kann. Er hat sich um eine solche Trauung, die ihm Sicherheit gegeben hätte, daß für seinen katholischen Partner eine weitere kirchlich gültige Eheschließung zu seinen Lebzeiten ausgeschlossen ist, nicht bemüht. Er ist in den meisten Fällen der Hauptverantwortliche dafür, daß die katholische Trauung unterblieb. Er hat kein Recht zur Klage, wenn die Auswirkungen seines Verhaltens ihn treffen. Damit mußte er rechnen und darauf mußte er gefaßt sein.

Schließlich ist es keineswegs so, als ob der Katholik, der in einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe gelebt hat und dessen „Ehe“ dann bürgerlich geschieden wurde, ohne weiteres eine neue, nunmehr kirchlich gültige Ehe eingehen könnte. Es wird in c. 1965 eigens vorgeschrieben, daß, wenn eine Ehe angefochten wird wegen Mangels der rechten Eheschließungsform, der Richter sich bemühen soll, die Parteien zur Erneuerung der Ehwillenserklärung in der rechtmäßigen Form zu bewegen. Mißlingt der Versuch zur Gültigmachung, sieht sich der Katholik einer schwierigen Lage gegenüber. Bekanntlich verliert der katholische Teil das Klagerecht, d. h. die Befugnis, eine Klage auf Feststellung der Nichtigkeit seiner Ehe zu erheben, der die Nichtigkeit seiner Ehe selbst schuldhaft, und zwar unmittelbar und vorsätzlich, verursacht hat (c. 1971 § 1 n. 1). Er kann also nicht auf Nichtigkeit seiner Ehe klagen, und solange die erste Verbindung nicht für ungültig erklärt ist, kann er keine gültige Ehe in kirchlicher Form eingehen. Es bleibt ihm nur die Möglichkeit, die Nichtigkeit seiner Ehe dem Kirchenanwalt anzuzeigen, auf daß dieser bei Vorliegen eines öffentlichen Interesses Klage erhebe (c. 1971 § 1 n. 2). Der Ermessensbescheid des Bischofs, den Kirchenanwalt mit der Erhebung der Klage zu beauftragen, ist u. a. an die Voraussetzung gebunden, daß der anzeigende Gatte sein schuldhaftes Verhalten ernstlich bereut (EPO Art. 38 § 2). Damit ist die ethische Voraussetzung der Ge-

<sup>9</sup> May, Standesamtliche Eheschließung und kirchliche Trauung in protestantischer Sicht 272, 274.

währung der rechtlichen Gunst geschaffen. Die Kirche wäre herzlos, wollte sie in einem solchen Falle einem Katholiken für immer den Weg in eine gültige Ehe versperren. Der Protestantismus, der Erwägungen der Barmherzigkeit gerade bei der kirchlichen Trauung Geschiedener in weitestem Umfang ausschlaggebend sein läßt, sollte für das Verhalten der Kirche Verständnis haben. Liegt ein besonders schweres sittliches Versagen des katholischen Teiles vor, hat er insbesondere die Scheidung der standesamtlichen Verbindung allein oder überwiegend verschuldet, so ist es dem Ortsoberhirten immer noch unbenommen, ein befristetes Eheverbot über ihn zu verhängen, um ihm Zeit und Gelegenheit zu Buße und Besserung zu geben (c. 1039).

g) Die Erleichterung, die im Entfall der Formpflicht läge, würde die Zahl der Mischehen noch mehr und rascher steigen lassen, als es ohnehin schon der Fall ist. Der Gründe für die Zunahme der Mischehen sind viele; die Aufhebung der Formpflicht würde einen weiteren hinzufügen. Es ist richtig, daß die Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform nur ein Mittel ist, um der Zunahme der Mischehen zu wehren und die Erfüllung des göttlichen Rechtes zu sichern. Dazu sind viele andere anzuwenden. Eines der wichtigsten ist die Geschlossenheit der katholischen Theologen in der Verteidigung dieser Verpflichtung, und diese sollte möglichst bald wiederhergestellt werden.

h) Die Einhaltung der kanonischen Form dient dem würdigen Empfang des Ehesakramentes. Die Eingehung einer christlichen Ehe vermehrt bekanntlich die heiligmachende Gnade, setzt also den Stand der Gnade voraus. Wer das Ehesakrament im Stand der Todssünde empfängt, erlangt die Gnade nicht, begeht ein Sakrileg und macht das Ehesakrament durch seine Schuld zum *sacramentum informe*<sup>10</sup>. Der katholische Priester, vor dem die Brautleute zur Vorbereitung der Eheschließung erscheinen, wird ihnen diese Zusammenhänge, namentlich den Ernst des göttlichen Handelns im Sakrament, vor Augen stellen. Er hat den katholischen Teil in eindringlicher Weise (*vehementer*) zu ermahnen, vor der Eheschließung zu beichten und die heilige Kommunion zu empfangen (c. 1033). Wie ernst es der Kirche mit ihrem Bemühen um Sicherstellung eines würdigen Empfanges des Ehesakramentes ist, geht daraus hervor, daß für die Trauung öffentlich Unwürdiger ein grundsätzliches Trauverbot besteht (c. 1066). Auch des nichtkatholischen Teils wird sich der katholische Priester annehmen und ihm zu einem würdigen Empfang des Sakramentes, an das der Nichtkatholik freilich selbst nicht glaubt, verhelfen, indem er ihm das Wesen der vollkommenen Reue erklärt und zu ihr ermuntert.

<sup>10</sup> J. Pohle — J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Unveränderter Neudruck der 9. Auflage (Paderborn 1960) 608.



i) Wenig überzeugend ist auch der Hinweis auf die zahllosen Sünden, die geschehen, wenn Partner in einer ungültigen Ehe wie Ehegatten zusammenleben. Zunächst einmal handelt es sich auf seiten des protestantischen Partners wohl stets um nur materielle Sünden, d. h. objektive Gesetzesverletzungen, bei denen das Bewußtsein der Schuld fehlt, denn er hält ja seine Verbindung für eine gültige Ehe. Sodann wird auch häufig bei dem katholischen Teil, der regelmäßig wegen seines ungenügenden, schwachen Glaubens gewagt hat, eine ungültige Verbindung abzuschließen, die klare Erkenntnis seiner Schuld fehlen, so daß auch hier nur materielle Sünden vorliegen. Ist er sich hingegen seiner Lage voll bewußt, hat er alle erlaubten Mittel anzuwenden, um seinen nichtkatholischen Partner endlich zu Rücksichtnahme auf seine Gewissensnot zu bewegen. Hier böte sich für den Mischehendienst protestantischer Seelsorge ein dankbares Arbeitsfeld. Der evangelische Christ ist ja auf Grund der reformatorischen Ekklesiologie in einer grundsätzlich anderen Lage als der Katholik. Für ihn sind alle christlichen Konfessionen relativ. Er kann der katholischen Trauung ohne Verletzung des Gewissens zustimmen. Für den Katholiken geht es hier um Gewinn oder Verlust des ewigen Heiles. Die katholische Kirche muß unermüdlich an die ökumenische Gesinnung des Protestantismus appellieren, seinen Anhängern zu gestatten, was zu tun ihnen kein göttliches Verbot verwehrt. Der Protestantismus ist auch an das Liebesgebot zu erinnern, das den protestantischen Partner einer Mischehe geneigt machen sollte, die Vorschriften der katholischen Kirche zu erfüllen. Sollte er nicht so viel Zartgefühl, Rücksicht und Wohlwollen für seinen katholischen Partner aufbringen, daß er ihm gestattet, das Gebot seiner Kirche zu erfüllen? Schließlich soll man nicht ein Unrecht — den unerlaubten Verkehr — legalisieren, wenn dadurch anderes Unrecht — Abschluß einer Verbindung unter Mißachtung der Gesetze der Kirche oder gar (Kindererziehung!) Gottes — erleichtert wird. Solches Verfahren ist geeignet, die Gewissen einzuschläfern, den grassierenden Minimalismus zu ermutigen und die allgemeine Gleichgültigkeit gegen Religion und Kirche zu vermehren.

k) Es ist ein entscheidender Irrtum zu meinen, die Gültigkeit der Ehe sei für den katholischen Teil die einzige und hinreichende Voraussetzung der Zulassung zu den Sakramenten. Es ist mitnichten so, als ob die Aufhebung der Formpflicht alle in einer Mischehe lebenden Katholiken — vorausgesetzt, daß sie überhaupt auf religiöse Betätigung Wert legen — an die Kommunionbank zurückbrächte. Wer beichten und kommunizieren will, muß alle Todsünden aufrichtig bereuen und sie zu meiden sich vornehmen. Die katholische Kindererziehung ist ein ernstes Gebot Gottes. Der katholische Gatte, der sie bisher nicht bewerkstelligt hat, muß alles daransetzen, sie zu erreichen. Tut er dies nicht, ist er nicht

genügend disponiert, um die Absolution zu erlangen und die heilige Kommunion zu empfangen.

Umgekehrt ist unter dem gegenwärtigen Rechtszustand in den Fällen, in denen eine Gültigmachung der ungültigen Mischehe kraft göttlichen Rechtes unmöglich ist oder kraft kirchlichen Rechtes nicht gewährt wird, nicht jede Möglichkeit des Sakramentenempfanges ausgeschlossen. Es sind hier die Regeln der Moralthologie über die notwendige nächste Gelegenheit zu beachten<sup>11</sup>. Wenn den in ungültiger Ehe lebenden Personen die Trennung — etwa wegen vorhandener Kinder — moralisch unmöglich ist, besteht die Möglichkeit, sie zu den Sakramenten zuzulassen, sofern bestimmte Voraussetzungen, namentlich der feste Vorsatz, die nächste freiwillige Gelegenheit zur schweren Sünde zu meiden, und die Beseitigung von Ärgernis beim Empfang der Sakramente gegeben sind. Den Partnern ungültiger Mischehen, die ihr und ihrer Angehörigen Seelenheil pflichtmäßig über alle anderen Werte stellen, kann, sofern sie zu gewissen, freilich sehr schmerzlichen Verzichten bereit sind, zum Empfang der Sakramente verholfen werden<sup>12</sup>.

1) Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß zwischen protestantischer Ansicht und katholischer Auffassung über das Zustandekommen einer gültigen Ehe weitgehende Übereinstimmung besteht; nur setzt der Protestantismus dort, wo nach katholischer Lehre die Kirche steht, den Staat ein. Der Konflikt ist eben in der Tiefe ein solcher der Lehre, nicht des Rechtes.

(1) Auch der Protestantismus ist überzeugt, daß die Einhaltung einer öffentlichen Form für das Zustandekommen einer Ehe notwendig ist und bindend vorgeschrieben werden muß. Bezüglich dieser Notwendigkeit besteht zwischen Protestantismus und katholischer Kirche keine Meinungsverschiedenheit. Ein Gegensatz erhebt sich vielmehr erst bei der Frage, wer für die Aufstellung dieser Form zuständig und verantwortlich ist. Da sagt der Protestantismus von seinem Eheverständnis her: der Staat, und die katholische Kirche erklärt auf Grund ihrer Lehre: die Kirche.

(2) Der Protestantismus ist überzeugt, daß aller Ehewille zweier Personen nichts nützt, wenn sie sich nicht der staatlichen Trauung unterziehen. Die katholische Kirche ist ebenfalls der Ansicht, daß der Ehewille nur dann zum Abschluß einer gültigen Ehe führt, wenn der Austausch

<sup>11</sup> Vgl. etwa O. Schöllig — E. Holzapfel, Die Verwaltung der heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten, 5. Auflage (Freiburg i. Br. 1958) 255—260, 326—328.

<sup>12</sup> B. Fries, Kirchenrecht und zivile Wiederverheiratung Geschiedener: PflAbI 33 (1960) 371—375; A. Scheuermann, Sakramentenempfang ungültig Verheirateter: Klerusblatt 41 (1961) 156—158; Heimerl, Ungeordnete Ehen 121—123.

der Ehwillenserklärungen in der rechtmäßigen Form erfolgt, d. h. in der Regel vor dem zuständigen katholischen Priester mit zwei Zeugen. Der Protestantismus sollte sich also nicht entrüsten, wenn die katholische Kirche Ehen, die nicht in der vorgeschriebenen Form eingegangen sind, als ungültig ansieht. Er tut das gleiche; auch für ihn ist eine Ehe, die nicht in der vorgeschriebenen Form geschlossen wurde, unwirksam. Der Unterschied besteht nur in der Antwort auf die Frage, welches die rechtmäßige vorgeschriebene Form sei. Da sagt die katholische Kirche: die kirchliche, und da meint der Protestantismus: die staatliche. Wenn der Protestantismus der katholischen Kirche das Recht bestreitet, den Abschluß der Ehe im Gewissen verbindlich rechtlich zu regeln, geht er gegen die katholische Ehelehre an. Der Protestantismus will nicht mehr und nicht weniger, als daß die katholische Kirche sich sein Verständnis der Ehe und der Zuständigkeit zur Aufstellung einer bindenden Eheschließungsform zu eigen mache. Da scheint ein bißchen zu viel verlangt zu werden.

(3) Der Streit geht nicht zwischen katholischer und protestantischer Trauung, sondern zwischen katholischer und standesamtlicher Trauung. Nur diese beiden beanspruchen, eine Eheschließung zu sein; die protestantische Trauung will voraussetzungsgemäß keine Eheschließung sein. Der Protestantismus möchte die katholische Kirche veranlassen, die Eheschließung ihrer Glieder aus der Kirche auf das Standesamt zu verlegen. Er ficht also nicht für die protestantische Trauung und für die protestantische Kirche, sondern für die standesamtliche Trauung und für den Staat.

## 2. Der rechte Weg

Die Aufhebung der Formpflicht ist kein geeignetes Mittel, der Heilssendung der Kirche auf dem Gebiete des Eherechtes zu dienen. Der rechte Weg in der Frage der wegen Formpflicht ungültigen Ehen besteht in ihrer Gültigmachung. Wo dem göttlichen Recht Genüge geleistet wird, ist es möglich, jede ungültige Mischehe zu heilen.

Die Gültigmachung kann grundsätzlich auf zweifache Weise geschehen, entweder durch *convalidatio simplex* oder durch *sanatio in radice*<sup>13</sup>. Die einfache Gültigmachung einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe hat nach den cc. 1133—1137 zu erfolgen. Dabei ist zu bedenken, daß vor der Konsenserneuerung *in facie Ecclesiae* Dispens von dem aufschiebenden Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit und eventuell *ad cautelam* von dem trennenden Ehehindernis der Religionsverschiedenheit einzuholen ist. Auf die Möglichkeit der Eheschließung durch Stellvertreter (cc. 1089, 1191) sei hingewiesen. Über die *convalidatio simplex* sind nicht viele Worte zu verlieren. Der heikle Punkt, der ihre Anwendung nicht

<sup>13</sup> J. Wenner, Art. Konvalidation: LThK VI, 2. Auflage (1961) 515 f.; B. J. Ganter, Problems of simple convalidation and sanatio in radice: The Jurist 21 (1961) 57—74.

immer zuläßt, wird nicht selten die Weigerung des nichtkatholischen Teils zur Leistung der Kautionen namentlich hinsichtlich der katholischen Erziehung aller zu erwartenden Kinder sein. Indem die Kirche ihre Mitwirkung zu der Eheschließung eines Katholiken an die Leistung der Kautionen knüpft und von ihrer Mitwirkung die Gültigkeit der Ehe abhängig macht, führt sie den Ehewerbern den Ernst der Vorschriften des göttlichen Rechtes hinsichtlich der Bewahrung und Weitergabe des Glaubens vor Augen. Die Kirche versucht, mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln den katholischen Teil vor der Auslieferung seiner Nachkommenschaft an den Irrtum zu bewahren und ihm somit den Frieden des Gewissens zu erhalten. Trotz dieser Grenze ist die *convalidatio simplex* oft angewendet worden und wird es noch immer. Zumal in früheren Jahrzehnten, als der katholische Klerus geschlossen hinter dem Recht der Kirche stand, wurden „zahllose“ Ehen durch Nachtrauungen vor dem katholischen Priester gültiggemacht<sup>14</sup>. Vom Eifer katholischer Seelsorger in vergangenen Zeiten bezüglich der Gültigmachung ungültiger Ehen weiß man auf protestantischer Seite viel zu berichten<sup>15</sup>. In der Gegenwart hat indes infolge des Rückganges lebendigen Glaubens und gewisser Auflösungserscheinungen die Zahl der auf dem Wege der *convalidatio simplex* geordneten Ehen abgenommen.

Weniger bekannt und in ihren Anwendungsmöglichkeiten keineswegs ausgeschöpft ist die Gültigmachung ungültiger Ehen und vor allem Mischehen durch die *sanatio in radice*. Sie fand und findet nicht jene Beachtung, die sie verdient, und dementsprechend auch nicht jene Anwendung, die sie gestattet<sup>16</sup>. Der bekannte protestantische Mischehenfachmann von der Heydt konnte im Jahre 1925 schreiben: „Die *sanatio in radice*, die Gesundung der Ehe in der Wurzel, dürfte selten vorkommen<sup>17</sup>.“ Dieses Urteil gilt noch für die Gegenwart. Ich habe viele Fälle kennengelernt, in denen eine bedauerliche Vernachlässigung dieses wichtigen Seelsorgemittels festzustellen war. Zahlreiche Ehen könnten ohne große Schwierigkeit geheilt werden, wenn man sich seiner entschlossen und klug bediente. Die Einwände gegen die Verwendung der *sanatio in radice* sind nicht durchschlagskräftig. Es wird nichts „hintenherum“ gemacht, sondern es wird eine sakraments theologisch<sup>18</sup>, rechtlich und sittlich einwandfreie Hilfe für schwierige Fälle geboten.

<sup>14</sup> F. von der Heydt, Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit (Berlin 1926) 110.

<sup>15</sup> Von der Heydt, Die Mischehe 110 f.

<sup>16</sup> Vgl. Häring, Ehe in dieser Zeit 293.

<sup>17</sup> Von der Heydt, Die Mischehe 111.

<sup>18</sup> K. Rahner, Kirche und Sakramente: Quaestiones disputatae 10 (Freiburg - Basel - Wien 1961) 30; R. Quezada Toruno, La Perseverancia del Consentimiento Matrimonial en la „Sanatio in radice“: *Analecta Gregoriana* 127



### III.

#### Das Mittel der *sanatio in radice*

##### 1. Der Begriff

*Sanatio in radice* ist die unter gleichzeitiger Befreiung von dem trennenden Ehehindernis und von der Pflicht zur Konsenserneuerung vollzogene Gültigmachung einer Ehe, die wegen eines trennenden Hindernisses kirchlichen Rechtes oder wegen Mangels der kirchlichen Eheschließungsform ungültig war, bei der aber ein naturrechtlich hinreichender Ehewille beider Partner vorhanden war und ist (c. 1138 § 1).

##### 2. Die Voraussetzungen der Anwendung

Nach c. 1139 § 1 ist die Gewährung der *sanatio in radice* nur möglich, wenn die Ehe infolge eines Ehehindernisses rein kirchlichen Rechtes oder wegen Mangels der rechtmäßigen Eheschließungsform ungültig ist, vorausgesetzt, daß der naturrechtlich hinreichende Ehewille im Augenblick der Erteilung des Gnadenaktes vorhanden ist (cc. 1139 § 1, 1140). Das in c. 1139 § 2 vorgesehene Verbot der Vornahme der *sanatio in radice* bei Ehen, die wegen eines inzwischen entfallenen Hindernisses des natürlichen oder positiven göttlichen Rechtes ungültig waren, ist durch die Entwicklung überholt<sup>19</sup>. Hinfort ist es also möglich, auch solche Ehen in der Wurzel zu heilen.

##### 3. Die Wirkungen

Die *sanatio in radice* macht die nichtige Ehe vom Augenblick ihrer Vornahme an gültig (Wirkung *ex nunc*). Durch eine Rechtsfiktion werden die kirchenrechtlichen Wirkungen der Ehe auf den Termin der (ungültigen) Ehewillenserklärung zurückverlegt (Wirkung *ex tunc* (c. 1138 § 2).

##### 4. Die Vollmachten der Bischöfe

Die Vollmachten zur Eheheilung in der Wurzel, welche die deutschen Bischöfe besitzen, leiten sich aus mehreren Quellen her. Reichweite und Grenzen der einzelnen Vollmachten decken sich nicht.

###### (1) Sondervollmacht

Die deutschen Bischöfe erhielten am 27. Juli 1939 von der SC Sacr. für fünf Jahre die Sanationsvollmacht für jene Ehen, die wegen Nichtbeachtung der kirchlichen Eheschließungsform ungültig waren (c. 1094)<sup>20</sup>. Die Vollmacht hatte an sich nicht Mischehen im Auge, sondern Ehen zwischen

(Rom 1962) 121 f. — Vgl. auch J. Russell, The „*sanatio in radice*“ before the Council of Trent: *Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana* edita. Vol. 138. Series Facultatis Iuris Canonici sectio B n. 15 (Roma 1964).

<sup>19</sup> U. Navarrete, *Ecclesia sanat in radice matrimonia inita cum impedimento iuris divini*: *Periodica* 52 (1963) 348—390.

<sup>20</sup> AfkKR 120 (1940) 73 f.; Verlängerung: AfkKR 130 (1961) 185 f.

Katholiken, von denen einer oder beide sich zur Zeit der Abgabe der Ehwillenserklärung von Glauben und Kirche entfernt hatten und darum eine bloße Zivilehe eingegangen waren<sup>21</sup>.

## (2) Quinquennalfakultäten

In den Quinquennalfakultäten, die vom 1. Januar 1959 bis zum 31. Dezember 1963 Geltung hatten<sup>22</sup>, bevollmächtigte die SC Off. die deutschen Ortsoberhirten, jene Ehen in der Wurzel zu heilen, die vor dem weltlichen Standesbeamten oder dem nichtkatholischen Religionsdiener eingegangen wurden und wegen Verletzung der Formpflicht ungültig sind. Dabei können sie gleichzeitig von den Ehehindernissen der Bekenntnisverschiedenheit und der Religionsverschiedenheit befreien. Grundvoraussetzung für die Ausübung der Vollmacht ist die Fortdauer des naturrechtlich hinreichenden Ehwillens bei beiden Teilen und die Unmöglichkeit der Erneuerung des Konsenses in der gesetzlichen Form, weil entweder der nichtkatholische Teil nicht ohne Gefahr eines schweren Schadens oder Nachteils für den katholischen Teil von der Ungültigkeit der Ehe unterrichtet werden kann oder weil der nichtkatholische Teil nicht zur Erneuerung des Konsenses vor dem katholischen Priester oder nicht zur Leistung der Kautionen bewogen werden kann.

Weitere Voraussetzungen für die Ausübung der Vollmacht sind:

1. Es muß moralische Gewißheit bestehen, daß der nichtkatholische Teil die katholische Taufe und die katholische Erziehung der gesamten in Zukunft zu erwartenden Nachkommenschaft nicht hindern wird. Die Erfüllung der inhaltlichen Forderungen der Kautionen muß gesichert sein.

2. Der katholische Teil muß ausdrücklich versprechen, daß er nach seinem Vermögen (*pro posse*) für die Taufe und die katholische Erziehung der gesamten in Zukunft zu erwartenden Nachkommenschaft sowie auch für die Konversion, Taufe und katholische Erziehung der schon geborenen Nachkommenschaft besorgt sein werde. Daß sich hier das Versprechen auch auf die bereits vorhandene Nachkommenschaft erstreckt, geht über die bei der Eingehung einer Ehe in der kirchlichen Form zu leistenden Kautionen hinaus.

3. Die beiden Teile dürfen sich nicht vor der ungültigen Eheschließung privat oder in öffentlicher Form zur nichtkatholischen Erziehung der Nachkommenschaft verpflichtet haben.

<sup>21</sup> Schöllig-Holzappel, Die Verwaltung der heiligen Sakramente 402.

<sup>22</sup> N. Hilling, Art. Fakultäten I: LThK IV, 2. Auflage (1960) 2f.; R. Motzenbäcker, Art. Quinquennalfakultäten: LThK VIII, 2. Auflage (1963) 942 f.

4. Keiner der beiden Teile darf sich zur Zeit der Gewährung der *sanatio in radice* im Zustand der Geisteskrankheit befinden.

5. Wenigstens der katholische Teil muß um die *sanatio in radice* wissen und sie erbitten.

6. Es darf kein anderes trennendes kanonisches Ehehindernis vorliegen, über das dem Ordinarius keine Dispens- oder Sanationsvollmacht zusteht.

Der Ordinarius muß dem katholischen Teil weiter das Frevelhafte seines Tuns zum Bewußtsein bringen, ihm heilsame Bußen auferlegen und nötigenfalls von der Exkommunikation des c. 2319 § 1 lossprechen. Zugleich muß er ihm erklären, daß wegen der erfolgten *sanatio in radice* die Ehe gültig, rechtmäßig und kraft göttlichen Rechtes unauflöslich geworden ist und daß die bereits empfangene oder noch zu erwartende Nachkommenschaft ehelich ist. Schließlich muß der Ordinarius den katholischen Teil auch an seine Verpflichtung erinnern, in kluger Weise für die Bekehrung des nichtkatholischen Gatten zum katholischen Glauben besorgt zu sein.

### (3) *Motu proprio* „Pastorale munus“

Das *Motu proprio* Papst Pauls VI. „Pastorale munus“ vom 30. November 1963<sup>23</sup> gibt den Ortsobherhirten auch bestimmte Vollmachten für die *sanatio in radice*. Nach n. 21 kann der Diözesanbischof Ehen, die wegen eines Hindernisses niederen Grades oder wegen Formmangels ungültig sind, in der Wurzel heilen, auch wenn es sich um Mischehen handelt, aber unter Einhaltung des c. 1061. Nach n. 22 kann er Ehen, die wegen des Hindernisses der Religionsverschiedenheit ungültig geschlossen wurden, selbst wenn sie wegen Formmangels ungültig sind, in der Wurzel heilen, aber unter Beachtung des c. 1061. Hindernisse niederen Grades, welche die Ehe ungültig machen, sind 1. Blutsverwandtschaft im dritten Grad der Seitenlinie, 2. Schwägerschaft im zweiten Grad der Seitenlinie, 3. öffentliche Ehrbarkeit im zweiten Grad, 4. geistliche Verwandtschaft, 5. Verbrechen bei Ehebruch mit Eheversprechen oder mit versuchter Eheschließung (c. 1042 § 2). Die *Sanatio* kann auch dann gewährt werden, wenn Hindernisse niederen Grades und Formmangel zusammentreffen; das Wort „vel“ ist kopulativ zu verstehen<sup>24</sup>.

Es fragt sich, was der Hinweis auf c. 1061 besagen will. M. E. sind zwei Deutungen möglich.

Erste Deutung: Der Hinweis auf c. 1061 bezweckt die Sicherstellung der Leistung der Kautionen. Diese haben durch die Instruktion

<sup>23</sup> AAS 56 (1964) 5—12. Vgl. AfKR 132 (1963) 512—517.

<sup>24</sup> B. I. Belluco, *Novissimae Ordinariam Locorum Facultates. Commentarium in Motu-Proprio „Pastorale Munus“*: Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 14 (Romae 1964) 127.

„Matrimonii sacramentum“ der SC Doctr. eine Modifikation erfahren<sup>25</sup>. Die Vollmachten sind in einer Konstellation anwendbar, wenn der nicht-katholische Teil sich zwar weigert, eine Konsenserklärung vor dem katholischen Priester abzugeben, aber sich bereit findet, die Kautionen zu leisten. Jeder Seelsorger weiß, daß es solche Fälle gibt. Häufiger sind jedoch jene, in denen der Nichtkatholik beides ablehnt. Dann ist von den entsprechenden Vollmachten der Quinquennalfakultäten Gebrauch zu machen. Dieses Verständnis der nn. 21, 22 des *Motu proprio* „Pastorale munus“ wird von Klaus Mörsdorf vertreten<sup>26</sup>. Auch Bartholomäus Belluco dürfte ihm zuneigen<sup>27</sup>.

Zweite Deutung: Der Hinweis auf c. 1061 bezweckt, die Notwendigkeit der Erfüllung der Forderungen des göttlichen Rechtes zu betonen, ein Erfordernis, dem normalerweise durch die Leistung der Kautionen gedient werden soll, verlangt jedoch nicht selbst die Leistung der Kautionen. Diese Deutung der nn. 21, 22 des MP „Pastorale munus“ nähert die Vollmachten mehr den Quinquennalfakultäten an und macht die Eile, mit der das *Motu proprio* angefertigt wurde, für die Ungenauigkeit der Terminologie verantwortlich. Mit diesem Verständnis wird die Anwendbarkeit beträchtlich erweitert. Wenn man davon ausgeht, daß Bartholomäus Belluco die Zulässigkeit von *cautiones implicitae* gemäß SC Off. vom 10. Mai 1941<sup>28</sup> anführt<sup>29</sup>, dürfte dieser Fall sich mit der zweiten Deutung decken.

#### (4) Einzelvollmachten

Weitergehende Vollmachten sind im Einzelfall von dem Ortsoberhirten bei den zuständigen Behörden der Römischen Kurie, also der SC Doctr. und der SC Sacr. einzuholen. Dabei ist an die Fälle zu denken, in denen Ehen wegen trennender Hindernisse göttlichen Rechtes, die inzwischen entfallen sind, ungültig sind.

#### 5. Anwendungsfälle

Die Anwendung der *sanatio in radice* ist bei Mischehen, die wegen Mangels der rechtmäßigen Eheschließungsform ungültig sind, vor allem dann angebracht, wenn der protestantische Teil nicht für die Erneuerung des Konsenses und die Leistung der Kautionen gewonnen werden kann. Wenn eine Mischehe unter Mißachtung der kirchlichen Formvorschrift zu schließen versucht wurde, der katholische Teil wahre Reue zeigt und die

<sup>25</sup> AAS 58 (1966) 235—239, hier 237.

<sup>26</sup> K. Mörsdorf, Neue Vollmachten und Privilegien der Bischöfe: AfkKR 133 (1964) 95 f.

<sup>27</sup> Belluco 124, 129.

<sup>28</sup> AAS 33 (1941) 294 s.

<sup>29</sup> Belluco 124.



Gültigmachung seiner Verbindung anstrebt, diese aber nicht in der Form der *convalidatio simplex* erfolgen kann, weil der nichtkatholische Teil sich weigert, persönlich oder durch einen Stellvertreter die Konsenserneuerung vorzunehmen und die Kautionen zu leisten, dann kann die Ehe nur auf dem Wege der *sanatio in radice* gültiggemacht werden.

Die *sanatio in radice* ist ein Rechtsmittel, das für das Zeitalter des Ökumenismus wie geschaffen scheint. Es ist unverkennbar, daß sie auf die Empfindlichkeit des Nichtkatholiken gegenüber den Forderungen der katholischen Kirche weitgehendst Rücksicht nimmt. Weil dieser nicht bereit ist, sich (persönlich oder durch einen Stellvertreter) vor dem katholischen Priester zur Konsenserneuerung einzufinden und eine positive Erklärung bezüglich der katholischen Kindererziehung abzugeben, werden ihm diese beiden Handlungen erlassen. Die Ehe, die er für gültig hält und für gültig gehalten wissen will, wird von der Kirche auch ihrerseits gültiggemacht und als gültig anerkannt. Hier ist wahrhaft zu fragen: Was könnte die Kirche noch tun?

Die entscheidende Grenze für die Anwendung der *sanatio in radice* liegt in dem Erfordernis moralischer Gewißheit für die katholische Erziehung der Kinder. Nur wenn diese vorliegt, ist der Gebrauch des Rechtsmittels statthaft. Jene Mischehen, bei denen der katholische Teil nicht willens und imstande ist, dem göttlichen Recht in gebührender Weise zum Siege zu verhelfen, können auch durch *sanatio in radice* nicht gültiggemacht werden. Diese Grenze ist durch den Dienst, den sie dem göttlichen Recht leistet, erfordert und gerechtfertigt.

Allerdings gibt es eine Konstellation, in der die Forderung nach moralischer Sicherheit der katholischen Erziehung der zu erwartenden Nachkommenschaft entfällt, weil es absurd wäre, auf ihr zu bestehen, und das ist der Fall bei physischer Unmöglichkeit von Nachkommenschaft. Das hat vor Jahren schon Heinrich Flatten in aller Deutlichkeit dargetan<sup>30</sup>. Nach ihm besitzt der Bischof die Sanationsvollmacht, wenn die Sicherheit, daß kein künftiges Kind nichtkatholisch erzogen wird, auch nur deshalb besteht, weil aus dieser Ehe keine Nachkommenschaft mehr hervorgehen kann. Das Heilige Offizium hat zu der Frage, ob der Fall physischer Unmöglichkeit von Nachkommenschaft in den Quinquennalfakultäten enthalten ist, nicht Stellung genommen, selbst aber auf Antrag die Vollmacht zur *sanatio in radice* gewährt<sup>31</sup>. Es bestehen also gegen eine *sanatio in radice* in diesen Fällen jedenfalls keine grundsätzlichen Bedenken. Damit wird es möglich, jede wegen Formmangels nichtige Mischehe auch ohne moralische Gewißheit katholischer

<sup>30</sup> H. Flatten, Die Mischehenkautionen bei physischer Unmöglichkeit künftiger Nachkommenschaft: ThQS 137 (1957) 276 ff., 285 ff.

<sup>31</sup> The Jurist 21 (1961) 129.

Erziehung der zu erwartenden Nachkommenschaft dann zu sanieren, wenn mit Sicherheit Nachkommenschaft nicht mehr zu erwarten ist. Sobald die Partner einer wegen Formmangels nichtigen Mischehe ein bestimmtes Alter erreicht haben oder die Erzeugung von Nachkommenschaft aus anderen Gründen physisch unmöglich ist, kann nach geltendem Recht die ungültige Ehe geheilt werden.

Die Vorschrift des göttlichen Rechtes, die bereits vorhandenen Kinder katholisch zu erziehen, darf nicht übergangen, sondern muß eingeschränkt werden. Ihre Beobachtung unterliegt — bei Wahrung der Gewissensfreiheit — keinen Bedenken. Evangelisch erzogene Kinder, die später katholisch werden, geben nach dem Zeugnis aller Konvertiten nichts Wertvolles auf.

In allen anderen Fällen, in denen moralische Gewißheit über die katholische Erziehung der zu erwartenden Nachkommenschaft nicht zu gewinnen ist, kann die *sanatio in radice* nicht gewährt werden. Ehegatten, bei denen die moralische Gewißheit katholischer Erziehung der zu erwartenden Nachkommenschaft nicht gewonnen werden kann, müssen daher u. U. bis zum Eintritt physischer Unmöglichkeit der Nachkommenschaft warten, um die *sanatio in radice* zu erlangen. Sie müssen die Jahre, die bis zu dem naturhaften Eintritt dieses Umstandes vergehen, als Zeit des Ringens um die Erfüllung des göttlichen Rechtes bei der Erziehung ihrer Kinder bzw. der Buße für die Übertretung kirchlicher und göttlicher Gebote verstehen. Sie können in dieser Zeit regelmäßig nicht an dem sakramentalen Leben der Kirche teilhaben. Angesichts der Schwere ihres Vergehens, der Auslieferung der Nachkommenschaft an die Irrlehre, müssen sie die Folgen tragen, welche die Kirche an ihre Schuld knüpft.

Sie sind indes bei dem Ringen um die katholische Erziehung ihrer Kinder nicht allein. Das Gebet der Kirche ist ihnen sicher. Sie selbst können sich durch vermehrtes Gebet und Teilnahme am Gottesdienst und am Leben der Gemeinde Kraftquellen erschließen. Der Seelsorger wird ihnen nachgehen und ihre katholische Glaubensfreudigkeit stärken. Er wird ihnen Mut machen zum offenen Gespräch mit dem nichtkatholischen Partner, damit dieser gewähre, woran seine Lehre ihn nicht hindert, die katholische Erziehung der gemeinsamen Kinder.

Weitergehende Vorschläge, die *sanatio in radice* auch unter Verzicht auf die moralische Gewißheit katholischer Kindererziehung oder gar auf diese selbst zu gewähren<sup>32</sup>, unterliegen schweren Bedenken<sup>33</sup>. Es erhebt sich namentlich die Gefahr, daß man die Nachgiebigkeit bei der Heilung einer nichtigen Ehe auf die Eingehung der Ehe ausgedehnt sehen möchte. Wird die *sanatio in radice* ohne die moralische Gewißheit katholischer

<sup>32</sup> B. Häring, Art. Mischehe II. Praktisch: LThK VII, 2. Auflage (1962) 444.

<sup>33</sup> Ein an der Grenze liegender Fall in: The Jurist 20 (1960) 78.

Erziehung der gesamten zu erwartenden Nachkommenschaft ermöglicht, warum dann nicht auch die regelrechte kirchliche Trauung? Die Mitwirkung der Kirche ist zwar bei der regelmäßigen kirchlichen Eheschließung und bei der *sanatio in radice* verschieden, aber beide Weisen der Mitwirkung kommen darin überein, daß ein kirchlicher Hoheitsakt die Wirksamkeit der Ehe bedingt. Werden die Bedingungen bei der *sanatio in radice* über die schon bestehende Beschränkung (Verzicht auf Leistung der Kautionen durch den nichtkatholischen Teil) weiter herabgesetzt (Verzicht auf moralische Gewißheit der katholischen Erziehung der gesamten zu erwartenden Nachkommenschaft), dann wird es den Gläubigen nur schwer begreiflich zu machen sein, weshalb diese Bedingungen vor der kirchlichen Trauung vorliegen müssen. Vor der kirchlichen Trauung auf die Leistung der Kautionen und die Erbringung moralischer Sicherheit ihrer Erfüllung verzichten, halte ich für ausgeschlossen. Ein solcher Verzicht verträgt sich nicht mit der pflichtmäßigen Sorge der Kirche für das göttliche Recht. Die psychologischen Folgen wären verhängnisvoll. Die Forderung der Erfüllung dieser Bedingungen ist für den Katholiken ein starker Antrieb, von seinem Verlobten die Zustimmung zu der Beobachtung der Gebote göttlichen Rechtes zu erreichen; er entfiele, wollte die Kirche auf diese Bedingungen verzichten. Es sollte auch nicht unbeachtet bleiben, daß die Kirche mit ihren Forderungen nicht nur ihren Besitzstand zu wahren und ihre Heilsaufgabe zu erfüllen, sondern auch ihre Gläubigen vor Gewissensnot zu bewahren sucht, in die sie früher oder später die Erziehung der Nachkommenschaft im Irrglauben brächte. Um des Gewissens und um der rechten Gewissensbildung willen ist es notwendig, an den Kautionen festzuhalten.

Dazu kommt folgendes: Würde die Kirche weiter auf Erfüllung der Bedingungen (Kautionen und moralische Gewißheit ihrer Erfüllung) vor der kirchlichen Eheschließung bestehen, bei Gewährung der *sanatio in radice* aber auf das Vorliegen moralischer Gewißheit verzichten, dann würde die Aussicht, auf leichte Art die *sanatio in radice* (einer wegen Nichterfüllung der Bedingungen in nichtkanonischer Form eingegangenen und daher nichtigen Mischehe) erlangen zu können, wiederum eine Verlockung zum Handeln gegen das göttliche und kirchliche Recht bilden. Viele Katholiken würden keine oder keine erheblichen Anstrengungen entfalten, um den kirchlichen Vorschriften bezüglich der Eheschließung und der katholischen Erziehung der Kinder genugsutun. Wenn sich dann der nichtkatholische Partner hinsichtlich der Eheschließung vor dem nichtkatholischen Religionsdiener und der Erziehung der Kinder in der nichtkatholischen Religion durchsetzt, mag sich der katholische Teil leicht hin getrösten, daß er ja trotzdem bald und ohne Schwierigkeit die Versöhnung der Kirche erlangen könne. Es erhöhen sich also gewichtige Ge-

fahren für die Erfüllung des göttlichen Rechtes. Die dem einzelnen gewährte Hilfe würde zum Schaden der Allgemeinheit ausschlagen. Das Wohl der Gemeinschaft hat den Vorrang vor dem Wohl des einzelnen. Die allgemeine Prophylaxe, die Vorbeugung, die Abschreckung ist wichtiger als die Heilung im einzelnen Fall.

#### 6. Eintragung

Die im äußeren Bereich vorgenommene *sanatio in radice* ist in dem Ehebuch der Pfarrei einzutragen, die im inneren außersakramentalen Bereich erfolgte in dem Geheimarchiv der Bischöflichen Kurie, die im inneren sakramentalen Bereich geschehene nirgendwo (c. 1047).

## KLEINERE BEITRÄGE

---

### Von Ehe und Familie

Die im Konzilsdekret „Die Kirche in der Welt von heute“ Nr. 47—52 dargestellte Lehre über Ehe und Familie wird in den beim Verlag Regensburg/Münster 1965 erschienenen wissenschaftlichen Untersuchungen von J. Höffner, *Ehe und Familie, Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft*; W. Heinen, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*; W. Dreier, *Wirtschaftliche und soziale Sicherung von Ehe und Familie nach verschiedenen Seiten schon im voraus geeignet interpretiert.*

#### I

J. Höffner „versucht, die Wesensgestalt nicht nur der Ehe, sondern vor allem auch der Familie aufzuzeigen“ (9), indem er — zwar kurz, aber konturenscharf — die Ehe und Familie nach innen und nach außen konstituierenden und integrierenden Faktoren bespricht.

Die biologische Komponente der Ehe liegt in der Geschlechtlichkeit, in der Polarität des Männlichen und Weiblichen (13); die (biologische) Dynamik der beiden Geschlechter „prägt das ganze leiblich-seelische Sosein des Mannes und der Frau“ (17). Dennoch darf die seelische Verschiedenheit der beiden Geschlechter nicht übertrieben werden (18). Die Geschlechterpolarität ermöglicht „ein dialogisches Verhältnis wesenhafter Tiefe“ (20), „ein partnerschaftliches Gattenverhältnis“ (21). „Trennung der geschlechtlichen Hingabe von der Ehe ist Unzucht“ (25). Schamstreben bewahrt die im Menschen elementar angelegte Geschlechtskraft (23 ff) auf die Aktualisierung in der Ehe hin integer (27). Ehe baut sich auf in der begehrenden Liebe des Eros (29 ff) und in der selbstlos schenkenden Liebe der Agape, welche nicht die Lebenserhöhung des eigenen Ich erstrebt, sondern die des Du. „Sie will nicht glücklich sein, sondern glücklich machen“ (23). Wo Eros und Agape sich durchdringen, wird Sinnhaft-Geschlechtliches Ausdruck der ehelichen Liebe (34). Ehe soll „die Sehnsucht nach



seelisch-leiblicher Lebens- und Liebesgemeinschaft, nach Ergänzung, Beglückung und Vollendung“ (38) erfüllen; zur Integrität des Ehesinnes gehört es, daß Ehegatten „den starken Willen zum Kind in ihren Liebesbund mit aufnehmen“ (39). Die durch „freie Zustimmung beider Brautleute“ (41) zustandekommende Ehe hat Vertragscharakter; sie setzt überhaupt „ein Gefüge festliegender gesellschaftlicher und rechtlicher Beziehungen voraus“, ist also „eine Institution mit vorgegebener Wesensgestalt“ (46).

Im II. Teil geht es um den Problemkreis Familie. Gegen R. König betont Höffner, es gebe „eine bleibende ‚Gestalt‘ der Familie“ (54) und das Zusammenleben der Eltern mit ihren Kindern gehöre zum Wesen der Familie (57). Es fänden sich vor allem drei kostbare familiäre Werte: das gemeinsame Heim, der gemeinsame Tisch, der gemeinsame Herd und Haushalt (60). Der Autor sagt Wesentliches über den „Sinngehalt des Heimes“ (61) und über die „tiefe Sinnhaftigkeit des gemeinsamen Mahles“ (64). Aufschlußreich ist der Hinweis auf die latente ökonomische Nachfrage-Macht der Familienhaushalte; es fragt sich, ob diese Haushalte nicht irgendwie zusammengefaßt werden sollten, um sich Geltung auf dem Markt zu verschaffen (71). Soweit in der Familie die geistigen, sittlichen und religiösen Werte gepflegt werden (72 ff), erweist sie sich als „wichtigste Erziehungs- und Bildungsgemeinschaft“ (73). Höffner betont nachdrücklich die „innere Einheit der familialen und außerfamilialen Erziehung“ (77) und die Unmöglichkeit einer religiös oder weltanschaulich neutralen Erziehung. „Die beste Erziehung ist ein frohes, harmonisches Familienleben“ (81); ein gutes Verhältnis der Geschwister zueinander ist „formende Gemeinschaft“ (83). Auch das Zusammenleben mit den Großeltern stellt eine „einzigartige Bereicherung des Familienlebens“ dar (86).

So tut sich die Familie in biologischer (88–89), sittlicher und sozialpädagogischer Hinsicht (90) als Zelle der Gesellschaft dar, „weil das vielgegliederte Gesellschaftsleben ohne die Familie keinen Bestand hat“ (91). Der heutzutage feststellbare Funktionsverlust der Familie (96 ff) weist folgende Symptome auf: Die Familie ist nicht mehr Produktionsstätte; die Tischgemeinschaft ist fast aufgelöst (97); größere Kinderzahl bedeutet eine wirtschaftlich schwere Belastung (106). Diese Nachteile werden teilweise aufgewogen durch die Nutzungsmöglichkeiten der dank der Industrialisierung frei werdenden Zeit für die Familie und durch die heutigen „Mußefunktionen“ — im „Zeitalter der Freizeit“ (103).

J. Höffner hat es verstanden, auf begrenztem Raum (122 Seiten) eine geschliffen stilisierte Summula über Ehe und Familie zu bieten, in welcher die wesentlichen Ehe und Familie betreffenden Themen — theologisch, soziologisch, ökonomisch — angeleuchtet werden. Bei einer solch gerafften Studie werden naturgemäß manche Themen wenig expliziert.

## II

Die „als Grundriß für eine Vorlesung über Ehe und Familie“ (12) konzipierten Ausführungen W. Heinen s sollen zu einer „personal-sozialen Anthropologie“ beitragen (13). Der Grundtenor des Buches ist — vergrößert wiedergegeben —, daß alles Menschliche somatisch und psychisch-geistig in Ehe und Familie grundgelegt ist. Deswegen blickt der Verfasser, wo heute „die anthro-

pologische Frage nach dem Wie des Gelingens der Ehe im Vordergrund“ steht (72), auf die biologischen und seelisch-geistigen Komponenten menschlichen Werdens und Reifens.

Die in der Polarität (28 ff) gründende Partnerschaft von Mann und Frau ist subsidiärer (nicht abstoßender) Natur (23). Nur deswegen können die Grundhaltungen „Vertrauen und Liebe“ (30) aufkommen. „Die ersten Jahre der ehelichen Gemeinschaft gehören zu den folgenschwersten“ (37), da eben auch Ehe unter dem Gesetz naturalen Wechsels steht. Dabei spielt „die leibliche Kondition... für das Gelingen... eine erhebliche Rolle“ (41). Zur psychischen Gesundheit gehört zentral die Ablösung der Kinder von den Eltern, die zu „wachsender Selbständigkeit“ führt. Außerdem ist das „Erleben der Geschwister für das Ehefähigwerden des Pubertierenden unentbehrlich“ (47). Abgerundet werden diese fundamentalen Erfordernisse durch das Ausgesöhntsein des jeweiligen Ehepartners mit seiner Geschlechtsbestimmtheit (48) und überhaupt durch „ausreichendes Wissen um die Aufgaben und Anforderungen in der Ehe“ (50). Da oft die menschliche Reife fehlt, gelingen Frühehen selten (59), wo doch gerade die Stetigkeit der Ehe Voraussetzung für die persönliche Entfaltung ist (66). Diese ist ihrerseits bedingt durch die Beziehung des Kindes zu seinen Eltern und Geschwistern, welche durch „das ganze Leben hindurch wirksam“ bleibt (89). Davon hängt teilweise auch die Entfaltung des der Frau an sich naturhaft eigenen Verlangens nach dem Kinde ab, worin sich so etwas wie eine „zweite Entbindung“ kundtut (90). Das Kind selbst kann sich als Bindung oder als Hindernis in der Ehe erweisen (92). „Im allgemeinen sind kinderarme Ehen anfälliger für Reifungskrisen“ (95). — „Die Einkindehe steht in der Gefahr der Egozentrik zu dritt“ (96).

Da die Familie „Ursprungs- und Lebensraum“ (100) eines jeden ist, hat jeder Mensch eben auf Grund dieser Herkunft „einige Erfahrung von Ehe“ (101). „Das Menschenkind entwickelt sich... in der Familie“ (102), wobei die Mutter wichtigste Beziehungsperson ist (103). Die Grundgestalten der Familie verzweigen sich in „Mutter und Vater als Primärgestalten“ (104), in „Bruder und Schwester als Sozii“ (105), in „Mann und Frau als Lebenspartner“ und in „Tochter und Sohn als Gestalten des Übergangs“ (106). Diesen acht Grundgestalten korrespondieren die Grundfunktionen des Schützens, Bergens, Ernährens, Pflegens (107), der Erziehung, Bildung (108). Die Mutter ist als „Ursprung, ‚Schicksal‘ und Helferin des Kindes“ (111) anzusehen; denn zwischen beiden bestehen die mächtigen „emotional-kardialen“ Beziehungen (112), die „naturhaft-gewachsene“ sind (113). „Die Mutter-Kind-Relation“ ist die erste Rückbindung, die ‚religio primaria‘ des Menschen“ (120), während der Vater das „Symbol der Autorität“, den „Garant der Ordnung“ (123), den Erbauer und Hüter des Hauses (124), das Haupt der Familie (125) darstellt, kurz: den „Repräsentant der Außenwelt und des Berufslebens“ (128 ff). Als Autorität entbindet der Vater auch den Glauben des Kindes (131) und verhilft zur Entfaltung des Gewissens (132). Alles Sichentscheiden ist „männlich-väterlicher Herkunft“ (132). Als „Horizontale der Familie“ (135) ermöglichen Bruder und Schwester die „Einübung der sozialen Spielregeln“ (139); sie erweisen sich als (sekundäre) Mit-Erzieher (140).

Neben diesen ehelichen, familialen und geschwisterlichen Zyklen kommt nur noch dem Beruf „formende Wirklichkeit“ zu (148 ff). Dennoch gibt es sozusagen außer-eheliche und nichtsdestoweniger „vollgültige Wege männlich-personalen Werdens und fraulich-personalen Reifens“ (157): der Priester- und Ordensstand und die freigewählte Ehelosigkeit, bei welcher der Beruf und eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten das Feld darstellt, „auf dem... das Mann- und Frau-Werden im Vollsinn gelingen können“ (158).

W. Heinen, der schon in seinem Werk „Fehlformen des Liebesstrebens“ auf dem Forschungsfeld des Psychischen Grundsätzliches und Erstrangiges eruiert hat, appliziert in der vorliegenden Veröffentlichung die psychischen Kategorien des Werdens und Reifens auf Ehe und Familie. Die Natur des vom Verfasser untersuchten Forschungsobjektes verlangt subtiles Bedenken und sinnig-verständiges Hinhorchen, das klärt und zur Reifung verhilft. Die Studie bedeutet eine kaum überschätzbare Anregung für jeden pastoralpsychologisch Tätigen; sie trägt überdies gewichtig bei zur Lichtung elementarer Probleme echt anthropologischer Provenienz, wiewohl der Autor bescheiden erklärt: „Auf dieses Forschen nach dem Wie des Lebens in Ehe und Familie soll in dieser Untersuchung von den verschiedenen Aspekten her eine Antwort mehr erfragt als gegeben werden“ (22).

### III

Sämtliche in diesem Buch von W. Dreier ausgebreiteten feinnervigen Überlegungen setzen die schlichte Grundtatsache voraus, daß zur Ehe und Familie wesentlich ihr Haushalt gehört (9).

Der „Wandlungsprozeß von der Familienwirtschaft zur Volkswirtschaft“ (27) ist so umfassend, daß er selbst die bäuerliche Familie betrifft, welche damit in die Volkswirtschaft integriert wurde (26). Heute kommt der marktwirksamen Nachfrage seitens der Haushaltung einer Familie größte Bedeutung zu (31). Diese ökonomische Funktion der Familie setzt jedoch eine familiengerechte Einkommensverteilung nach dem Prinzip sowohl der Marktleistung (39) als auch der Solidarität (47 ff) voraus, was aber wohl die Berücksichtigung der sogenannten marktpassiven Glieder der Gesellschaft bzw. der Familie (39/52) erfordert. Es bedarf einer „Korrektur des Leistungsprinzips“ (45) mittels des Solidaritätsprinzips, in dem Leistungsprinzip und Bedarfsprinzip „ihre übergeordnete Einheit finden“ (47). Eine gerechte Familienpolitik ist unmöglich ohne einen „Kompromiß zwischen dem Leistungsprinzip und dem Solidaritätsprinzip (bzw. Familienprinzip)“ (68). Die „Mittel und Wege zur Sicherung des notwendigen Familieneinkommens“ (71 ff) bestehen zunächst in einer exakten „Bemessung des notwendigen Familienbedarfs“ (72) und dann in drei Möglichkeiten der Einkommensverteilung: Umverteilung entweder über Familienausgleichskassen (84 ff), welche eigenverantwortliche „Mitarbeit der Unternehmen“ beansprucht (85), oder über den Staatshaushalt (96 ff), wobei die Familienpolitik „immer der allgemeinen Budgetpolitik untergeordnet“ ist (99), oder schließlich durch versicherungstechnische Maßnahmen (100 ff), sofern an die „Eigenverantwortung des einzelnen Bürgers“ (102) appelliert wird. In dieser letzten Möglichkeit sieht W. Dreier mit W. Schreiber die realpolitisch einzige Chance einer sachgerechten Lösung des anstehenden Umverteilungsvorganges

zugunsten der Familie (111). Bezüglich der Steuerpolitik spricht der Verfasser von direkter Familienfeindlichkeit (113): „Die Situation des Familienhaushalts ist bei drei und mehr Kindern in vielen Fällen immer noch durch eine erhebliche wirtschaftliche Benachteiligung gekennzeichnet“ (129), „so daß bei zunehmender Kinderzahl in fast allen Einkommensschichten ein relatives Absinken der Lebenshaltung festzustellen“ ist (131). Mütterarbeit erübrigt „einen Familienlastenausgleich nicht“ (141). Die Notsituation der kinderreichen Familie verlangt von Bund, Ländern und Gemeinden entsprechende wirtschaftliche Maßnahmen (152) zur Familiensanierung: eine adäquate Boden-, Wohnungs-, Verkehrs- und Kulturpolitik (159), kurz „eine verstärkte Öffentlichkeitsarbeit zur Schaffung eines familienfreundlichen Milieus“ (163). Dieselbe Aufgabe obliegt den Tarifpartnern und Berufsständen (164 ff), ebenso dem Betrieb (169 ff). Besonders dringlich ist eine Eigentumspolitik im Dienste der Familie (179 ff): Bereitstellung von Bauboden, Zusatzdarlehen, Zinsverbilligungen, Mietbeihilfen (183) und breiterer Streuung des Hausbesitzes (184). Die Funktion gerade der Familienverbände hat darin zu liegen, das soziale „Gewissen für alle familienpolitisch Verantwortlichen“ zu sein (188) und „die öffentliche Meinung sachgerechter und d. h. oft auch familiengerechter zu gestalten“ (189).

Unschwer ist aus diesem kurzen Durchblick zu ersehen, daß die von W. Dreier aufgegriffene Thematik eine im Ursinne des Wortes ökonomische ist. Der (private) Haushalt stellt das zentral analysierte und umsichtig durchforschte Sujet dieser Untersuchung dar. Sie zeigt einsichtig auf, daß die mikroökonomisch zu betrachtende Familie zugleich in komplexen und gravierenden Bezügen zum Makroökonomischen steht. Die grundsätzlichen Ausführungen werden von einem übersichtlich gebotenen statistischen Material gestützt und veranschaulicht. Der Verfasser weist sich als vorzüglicher Kenner des volkswirtschaftlichen Zusammenspiels aus und besitzt die Gabe, das wissenschaftlich Konzipierte trefflich zu formulieren. Es geht ihm letztlich um eine präzise wirtschaftliche Standortbestimmung der Familie und um die Integrierung der Familie ins Gesellschaftsganze — in einer Zeit, wo die Familie, die „Urform aller Gesellschaft“ (19) kein stabiles und autonomes Gebilde mehr ist (15). Die 200 Seiten demonstrieren unabweisbar: Die Familie muß privilegiertes Objekt der Sozialpolitik werden (17).

(Abgeschlossen am 31. 1. 1966)

Prof. Ludwig Berg, Mainz



# BESPRECHUNGEN

## PHILOSOPHIE — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Wrede, Michael: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin. — Limburg: Lahn-Verlag 1964, 67 S., kart. 6,80 DM.

Mit der Frage nach der Einheit von Materie und Geist greift Wrede einen Brennpunkt der Teilhardschen Gedankenwelt heraus, um ihn einer philosophisch-kritischen Untersuchung zu unterziehen. Nach Teilhard — das vertritt Wrede zunächst unter Auswertung auch unedierter Texte — erscheinen beide als zugänglich in „einer Wissenschaft“, als „ein Phänomen“, als „eine Wirklichkeit“, bei welcher der Geist als Weltstoff und zusammen mit der Materie in einer „Metaphysik der Einheit“ anzusehen ist. Als „Grundlagen“ (2. Abschn.) für diese Verhältnisbestimmung werden genannt die mystische Veranlagung Teilhards, dessen Überzeugung von der allgemeinen Evolution sowie Begeisterung für Bergsons *évolution créatrice*. Die abschließende „Würdigung“, welche die Teilhardsche Betonung einer notwendigen Auseinandersetzung der Philosophie mit den modernen Wissenschaften anerkennt, deutet Teilhards Auffassung als philosophisch-spiritualistischen Monismus, bei dem für eine Schöpfung im eigentlichen Sinne kein Raum mehr verbleibe.

So sehr jedoch die von Wrede angeführten Belege in die Richtung eines solchen Monismus zu drängen scheinen, so dürfte eine solche Deutung dennoch fraglich sein, weil die Teilhardsche Betrachtungsweise auch angesichts der Einwurzelung des Geistes in die Materie dennoch deren beiderseitige Verschiedenheit festhält, obschon nach ihr die den Entwicklungsprozeß vorantreibende Energie als wesentlich geistig aufzufassen ist, weil sich ferner Teilhard mit dieser Art der Betrachtung zugleich von dem Anspruch metaphysischer Feststellungen bewußt distanziert. Entgegen der Meinung Wredes dürfte sich auch Teilhards „Hyper-“ oder „Ultraphysik“ nicht als „Philosophie“ (32) erweisen. Teilhard meint damit nicht die Erforschung der metaphysischen Gestaltungsgründe der Weltentwicklung, wohl aber die noch zu leistende Aufgabe, die physisch-psychische Verwobenheit der sinnhaften Erscheinungen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Innenseite zu erhellen. Infolgedessen darf wohl auch seine evolutive Weltbeschreibung nicht als „Naturphilosophie“ oder „Anthropologie“ in philosophischem Sinne (61) aufgefaßt werden, wenn er auch für die Philosophie neue Ansatzmöglichkeiten darbietet, insofern er innerhalb der Evolution den Menschen nicht als „Beobachter“, sondern als „Mitspieler“ in dieser Entwicklungsbewegung ins Licht hebt. Es dürfte in der gleichen von dem Menschen — als in die Evolution hineinverflochtenen Weltbeobachter — ausgehenden Sichtsrichtung gelegen sein, wenn Teilhard Entwicklung (Elnung) und Schöpfung so nahe aneinander rückt, daß die Welt, der sich Gott durch die Inkarnation so tief verbunden hat, nicht als bloßes Anhängsel erscheint, so daß bei jedem Mehr der Entwicklung das Schöpferwirken nicht in der außenwelthaften Sicht eines je erneuten „Eingreifens“, wohl aber in dem tiefen Sinne einer *creatio continua* gedacht werden muß. Eine solche nicht leicht vollziehbare Sichtausrichtung dürfte zu einer vertieften Auffassung der Schöpfungsatsache hinführen, nicht aber diese in Frage stellen wollen.

Die abschließende Bemerkung Wredes, daß man Teilhards „kühnen Thesen über Geist und Materie nicht beizupflichten vermag“ (76), wäre gültig, wenn Teilhard nachweislich metaphysisch-monistische Feststellungen über Materie und Geist getroffen hätte und seine wiederholt ausgesprochene Distanzierung von metemprischen Erklärungen sich als taktierende Geste eines Ordensangehörigen herausstellte. Doch dürfte das Letztere dem Charakter Teilhards widersprechen. Er hat m. E. eher aus dem Wissen um die Grenze seiner empirisch-wissenschaftlichen Methode und im Hinblick auf die Zielsetzung einer Synthese der empirischen Einzelwissenschaften auf philosophische Erörterungen verzichtet, obschon er sich durchaus bewußt war, durch seine eigengeartete Ausgangsbasis der Weltbeschreibung auch die Philosophie vor neue Denksätze gestellt zu haben.

B. Lorscheid, Trier

Kanz, Heinrich: Europäische Schulerziehung. Eine hermeneutisch-pragmatische Studie.

— Ratingen: A. Henn Verlag (1964), 110 S., brosch. 8,80 DM.

Die Europäerematik drängt sich immer mehr in den Vordergrund der freien west-deutschen wissenschaftlichen Pädagogik. Man vergleiche etwa die Breite, welche sie in dem Ergänzungsband zum Herderschen Lexikon der Pädagogik behauptet. Besonderer Vorzug der gleichzeitig (1964) mit diesem Band erschienenen Studie von Kanz ist es, im Gegensatz zu pädagogischen Schlüsselbegriffen, wie etwa „Begegnung“, „Toleranz“, in welche zuviel hineinpäßt, als daß sie noch erziehungskräftig sein könnten, konkret das Ziel europäischer Erziehung herauszustellen. Dieses sieht Kanz in der Verwirklichung

der Grundeinsichten, die der europäische Mensch im Laufe seiner Geschichte über sich gewonnen hat. Sie bestehen darin, daß der einzelne sich selbst mit seinen Verhaltensweisen identisch und daher nicht als Sache, sondern als Person erfährt, die sich dem Mitmenschen und Gott verantwortlich weiß. Zielsetzung europäischer Schulerziehung ist daher die Personalität im Sinne des europäischen Urbegriffes vom Menschen.

Angesichts der sachlich-differenzierenden Auswahl tut es der Verfassersindividualität keinen Abbruch, wenn Kanz in der „Mosaikmethode“ zunächst aus den Aussagen bedeutendster Vertreter der modernen Erziehungswissenschaft (Nohl, Spranger, Flitner, Fr. Schneider u. a.) die Personalität eruiert, um sie nach ihren individuellen, soziologischen Akzenten, wie auch nach der Art ihres Bewußtwerdens im Ablauf der christlich-europäischen Geschichte pädagogisch und philosophisch zu präzisieren. Dabei wird die Freiheit der Person im Gegensatz etwa zu E. Bloch, nach dessen Auffassung auch der menschliche Entscheid organisch wie sozial determiniert ist, von ihren metaphysischen Wurzeln her als Wahlfreiheit aufgezeigt. Diese steht in modern-unterscheidendem Gegensatz zu jeder produktionsmechanischen Erziehung, welche die Hinführung des Kindes zu seiner eigenen Freistellung für Einsicht und Entsprechung einer Wertewelt gegenüber vernichtet. Eine ergänzende Eingründung der Personalität in die existenzialontologisch erhellte Strukturierung des Daseins läge nahe. Es ist daher schade, daß Kanz den Heideggerschen Seinscharakter der „Geworfenheit“, auf den er S. 58 zu sprechen kommt, nicht für seine pädagogischen Anliegen auswertet, da „Geworfenheit“ jene Seinsstruktur meint, wodurch das Dasein, solange es ist, was es ist, im Wurf bleibt und deshalb für die Dynamik der Personwerdung eine nicht zu übersehende Erheblichkeit besitzt.

Diese Dynamik ist es nämlich, für die sich Kanz entschieden einsetzt in den Folgerungen, die er aus der Forderung der personalen Erziehung ableitet und abschließend mit je zwei übernommenen Protokollen und Skizzen von Stundeneinheiten zur Europaproblematik anschaulich werden läßt. Er besitzt den Mut, eine kompromißlose ethische und religiöse Erziehung zu vertreten und eine nur-intellektuelle Bildung als „erziehungstot“ abzulehnen, zumal diese auch von der Jugend als Feigheit verachtet werde. Dabei entgeht er dennoch dem Vorwurf eines pädagogischen Dogmatismus, weil die von ihm vertretene personale Erziehung ihren Ausgang nimmt von der freien Entscheidung des Erziehers, der die europäisch-christliche Wertewelt, in sie selbst hineinwachsend, einsichtig werden läßt und so dem jungen Menschen hilft, sich für diese Werte zu engagieren. Daß dies nicht Bevormundung ist, wird dem klar, der darüber nachdenkt, daß der Mensch sich ständig spontan an Werte bindet, es dem Erzieher aber nicht gleichgültig sein kann, ob sich höher- oder minderwertige Bindungen anbahnen. Aus dieser Sicht heraus stellt Kanz die Fragen: „Kann der atheistische Lehrer gläubige Kinder erziehen, kann der glaubende Verständnis für weitanschaulich neutrale Erziehungsmethoden haben? Vermag ein religionsloser Mathematiker bildungsmäßig zu den existenziellen Grunderfahrungen führen, die in neuester Zeit auch als Ziel des mathematischen Unterrichts angesehen werden?“ (75) Das Wagnis der freien Schule, die von seiten der Schulträger, etwa durch die Sicherstellung der Finanzierung, eine personale Erziehung ermöglicht, dem Erzieher wie dem jungen Menschen die Freiheit zur Verwirklichung einer konkret aufgefaßten Wertewelt beläßt, ist daher das Ziel, worauf die vorliegende Studie ausgerichtet ist. Sie schließt mit dem Satz: „Gradmesser der kulturellen Freiheit auf schulischem Gebiet sei die Behandlung der freien (sogenannten Privat-)Schulen.“ (83) — Die Kenntnis dieses von Kanz vorgelegten Beitrages zur wissenschaftlichen Grundlegung der Pädagogik dürfte für Schulträger, Erzieher und Erziehung in gleicher Weise bedeutsam sein.

B. Lorscheid, Trier

Pfeil, Hans: Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. — Donauwörth: Auer-Verlag 1965, 141 S., geb. 7,30 DM.

Der Verfasser ist sich bewußt, daß weder Zeittage noch Toleranz von der Aufgabe entbinden, sich mit den Nichtgläubenden sachgebunden auseinanderzusetzen. Im ersten Abschnitt unterscheidet er zwischen den beiden Gruppen des modernen Atheismus der Genügsamkeit und desjenigen der offenen Auflehnung. In Auszügen aus den Schriften moderner Atheisten läßt er deren Auffassung zu Wort kommen, skizziert jeweils die Haltung, welche die Christen ihnen gegenüber einnahmen, und prüft beides in jeweiliger Gegenüberstellung. Dabei gelangt er zu der vierfachen Folgerung, daß viele Atheisten von heute nicht „Gottferne“, sondern „Gottsucher“ sind, daß eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem heutigen Atheismus unumgänglich ist, daß die Christen aufgerufen sind, ein wirklichkeitsgemäßes Bild vom Christsein und von Gott zu verkünden und das Verkündete durch die Tat zu bezeugen. Der zweite Abschnitt greift aus der Problemfülle von Wissen und Glauben die Frage heraus, was Glaube ist und inwiefern er zur Gewißheit führt. Unter dieser Zielsetzung grenzt er auf Grund der verschiedenen Gegenstandsbereiche und der ihnen entsprechenden Gewißheitsarten den Glauben vom Wissen ab, um dessen existentielle Bedeutsamkeit und Gewißheit, besonders die absolute Gewißheit des übernatürlichen Glaubens herauszustellen. Der letzte Abschnitt stellt die Frage nach dem „Glauben“ der Ungläubigen und dem „Unglauben“ der Gläubigen.

Bei diesen abschließenden Überlegungen wäre es wertvoll, wenn schärfer hervor-  
gehoben wäre, daß die ethischen und religiösen Wahrheiten, die von den Ungläubigen  
gemeinsam mit den Christen bejaht werden, auch ohne übernatürlichen Glauben annehm-  
bar sind. Das dort zum Beleg für den „Unglauben“ des Gläubigen herangezogene Schrift-  
zitat, gemäß dem sich Jesus denjenigen nicht anvertraute, die wegen der von ihm ge-  
wirkten Zeichen an ihn glaubten (Joh 2, 24), dürfte deshalb bezüglich seiner Beweiskraft  
nachdenklich machen, weil es der wohl von der Hoffnung auf einen irdisch-politischen  
Helfer untermischte Wunderglaube war, dem sich Jesus nicht anvertraute, während bei  
Pfeil der übernatürliche Glaube im Vordergrund steht. Gerade angesichts der von Pfeil  
philosophisch redlich angegangenen Frage nach der Gewißheit des übernatürlichen Glauben  
könnte man die Frage stellen, ob zur Bezeichnung der von weltbildhaften Vorstellun-  
gen verschiedenen Wesensart Gottes der Ausdruck „das Ganz-anders-Sein“ (100) nicht  
besser vermieden würde. Die Aufzeigung der Glaubensgewißheit im zweiten Abschnitt  
würde m. E. an Überzeugungskraft gewinnen, wenn einerseits die Vernunftgültigkeit, die  
Wissen und Glauben gemeinsam eignet, stärker betont, andererseits aber schärfer ein-  
seitig gemacht würde, daß im Gegensatz zu dem auf sinnhafter Anschauung basieren-  
den zwingenden Gewißheitscharakter der Mathematik die freie Artung der Glauben-  
gewißheit dem Menschen entspricht, insofern sie dem Sinnhaften entzogen ist, aber  
gerade dadurch den auf Gott verwiesenen Menschengestalt einer Entfaltungsmöglichkeit  
konfrontiert, die ihn auch bei voller Einsicht in die Exaktheit (= Vollendetheit) der  
Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften von seiner Wesensmitte her  
offen hält für den übernatürlichen Glauben. Zwar fragt es sich, inwieweit eine solche  
Aufzeigung noch durchführbar war, nachdem über zwei Drittel des Buches der Darstellung  
des Atheismus und der Stellung des Christentums ihm gegenüber gewidmet waren. Wenn  
daher im Rahmen der vorliegenden Kurzfassung einem in ausführlichen Überlegungen  
und Begründungen sich vollziehenden „Dialog mit den Nichtgläubenden“ (Untertitel) weit-  
gehend Grenzen gesetzt waren, so ist es dennoch mutig und wertvoll, daß der Verfasser  
auch innerhalb dieser Kurzform von sachgebundenen philosophischen und theologischen  
Ansätzen her diesen Dialog aufgreift und dies zugleich in einer gefällig eingängigen  
Sprache geschieht.

B. Lorscheid, Trier

Siegmund, Georg: Gott in Sicht. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1966, 176 S., Lw.  
16,80 DM.

Verfasser beschreibt verschiedene Formen des modernen Atheismus und versucht ihre  
Ursprünge aufzudecken und ihre destruktiven Auswirkungen dem Leser deutlich vor  
Augen zu stellen. Er wendet sich gegen eine Auffassung, die sowohl diese Formen des  
Atheismus wie auch eine Rückkehr zum Gottesglauben als ein überindividuelles Geschick  
zu verstehen sucht, dem der einzelne machtlos ausgeliefert ist. Das Buch ist mehr oder  
weniger ein Resümee aus 17 anderen, wiederholt zitierten Veröffentlichungen des Ver-  
fassers. Er macht mit Recht auf einen Aspekt des Atheismus aufmerksam, der heute  
manchmal unterschätzt wird, wird aber dennoch diesem Phänomen im ganzen nicht ge-  
recht und hat auch die heutige theologische Diskussion, die von diesem Phänomen mit-  
geprägt ist, keineswegs eingeholt.

J. Schmitz, Mainz

Delanglade, Jean: Das Problem Gott. — Salzburg: Müller-Verlag 1966, 201 S., kart.  
12,80 DM.

Verfasser versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, „ob es tatsächlich ein Problem  
der Welt und des Menschen gibt, und ob es von jenen, die meinen, seine Lösung in der  
Behauptung der Existenz Gottes zu finden, ordnungsgemäß gestellt wird“ (14). Auf diesem  
Wege versucht er den Gründen für die Behauptung der Existenz Gottes nachzugehen.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel. Das erste behandelt die Bedingungen der  
„Hypothese Gott“: die Infragestellung der Welt und des Menschen. Die beiden folgenden  
Kapitel stellen zwei Gottesbeweise vor: den Weg von der Welt zu Gott und den Weg vom  
Menschen zu Gott, deren notwendige Verbindung gut herausgestellt wird. Hier hütet sich  
der Verfasser vor aller Einseitigkeit, der man in neueren Untersuchungen zu diesen Fra-  
gen nur allzu oft begegnet. Diesen beiden Kapiteln folgt ein viertes unter dem Titel „der  
Gottesglaube und der Atheismus“, in dem die Grundlagen überprüft werden, auf denen  
die beiden Wege zu Gott beruhen. Im letzten Kapitel konfrontiert der Verfasser die ge-  
wonnene Gotteserkenntnis noch einmal mit der Existenz des Übels in der menschlichen  
Erfahrung.

Man darf dem Verfasser bescheinigen, daß er erfolgreich den spezialisierten Wortschatz  
der Philosophen vermeidet, ohne daß dadurch die Formulierung der Fragen an Klarheit  
verloren hat und deren Beziehungen untereinander undeutlich geworden sind. Wahrhaft  
wohltuend ist das schrittweise und wachsame Vorgehen, das auf alle entscheidenden kri-  
tischen Fragen unserer Zeit, die in ihrem bedrängenden Charakter begriffen sind, ein-  
geht. Das Buch verdient wärmste Empfehlung.

J. Schmitz, Mainz

Leist, Fritz: Nicht der Gott der Philosophen. — Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1966, 220 S., Lw. 24,80 DM.

Leist betrachtet als dringliche Aufgabe die Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott, von dem die Propheten ergriffen wurden (153). Darum stellt er nicht nur das alttestamentliche Zeugnis von Gott dar, wobei er sich vor allem auf M. Buber und die protestantische Exegese des Alten Testaments stützt, sondern versucht im dritten Kapitel auch durch einige Beispiele zu belegen, daß die Gotteslehre der ganzen bisherigen Theologie „jene Geschichte (ist), in der immer wieder christliches Denken den Gott Israels gesucht und verfehlt hat, in der dieses Denken zur Metaphysik wurde und dennoch vermeinte, dem Wort der Bibel zu entsprechen“ (70). Die Darstellung der atl. Gotteserfahrung setzt mit der Exodusstelle ein (3,1 ff.), die von der Gotteserscheinung am Berge Choreb berichtet, welche Moses die Frage stellen läßt: „Was ist's um seinen Namen?“ Um das Ereignis dieses Namens bewegen sich die Überlegungen, die die Eigenart der biblischen Gotteserfahrung verdeutlichen sollen. Sind dazu aber so abstrakte Formulierungen geeignet wie: „die Unvergleichlichkeit des Ereignisses, das als Name sich ereignet“, wie sie sich wiederholt im Text finden? Man möchte zudem wünschen, der Verfasser hätte etwas von der Mühe und dem Fleiß, den er auf die Erfassung der atl. Gotteserfahrung verwandt hat, auch dafür aufgebracht, die neuen Probleme, die sich dem biblischen Gottesglauben durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt unausweichlich stellten, zu erfassen, von denen die vom Verfasser als ein einziges Mißverständnis hingestellte Gotteslehre der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters entscheidend mitbestimmt ist. Dabei hätte dem Verfasser das 1965 in demselben Verlag erschienene Buch von J. C. Murray „das Gottesproblem gestern und heute“ gute Anleitung geben können.

J. Schmitz, Mainz

Möller, Josef: Fragen wir nach Gott? — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1966. 40 S. (Theologische Meditationen, hrsg. v. H. Küng, 14). Brosch. 3,90 DM.

Weil es für den Verf. auf die Frage, ob die Menschen heute noch nach Gott fragen, keine eindeutige Antwort geben kann — da diese Frage auf das Innere des Menschen hinweist und dieses sich in seinem eigentlichen Kern uns entzieht —, versucht er, in diesem kleinen Bändchen diese Frage „besinnend zu durchdenken“. Er wendet sich dabei gegen einen übertriebenen Pessimismus angesichts der Ausbreitung des Atheismus (11), vor allem jenes Denken, „das die Vernunft und unser Wissen nur auf das Erfahrbare, nur auf das Gegebene einschränken möchte“ (21) mit einigen wenigen Hinweisen, die zeigen sollen, daß auch in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens die Frage nach Gott viel entscheidender war, als man es für gewöhnlich hinzustellen pflegt. Von den Phänomenen „Welt“, „Freiheit“ und „Nichts“ aus wird dann — allerdings nur in Andeutungen — gezeigt, daß weder der Mensch noch die Welt die Einheit des Gegensatzes letztlich bestimmt, als die sich der Mensch erlebt: die Einheit des Gegensatzes von Gebundenheit und Freiheit. Die Einheit dieses Gegensatzes läßt sich nur erklären aus der Freiheit Gottes — womit wir, wie Möller bemerkt, an der Grenze unseres Denkens stehen. —

Verf. vermag den Leser ins Fragen zu versetzen, das allerdings dann nicht mehr so schnell haltmachen kann bei den Antworten, die er gibt. Aber das wird der Verf. auch nicht wollen, zumal der schmale Umfang des Bändchens ihm keinen Raum läßt, seine Gedanken weiter zu entfalten.

J. Schmitz, Mainz

#### BIBELWISSENSCHAFT

Senger, Basilius OSB: Schauet und preiset den Herrn. Ein illustrierter Familienpsalter. Mit Bildern von Noelle van Alphen. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verlag 1966. 96 S. Lw. 9,80 DM.

In der neuesten Ausgabe des Schott-Meßbuches stehen als Anhang nahezu alle Psalmen des davidischen Psalters. Sie sollen nicht bloß dem Gottesdienst dienen, sondern „mithelfen, das persönliche Gebet der Gläubigen zu bereichern“. Der Familienpsalter von B. Senger geht in dieser Richtung noch einen Schritt weiter, denn er will helfen, durch die Psalmen das Gebet in der Familie mit den Kindern zu beleben.

Eine verhältnismäßig ausführliche „Einführung“ spricht gut und modern über Form, Inhalt und Theologie der Psalmen und verweist im übrigen auf die neuesten Übersetzungen, Einführungen und Kommentare. (Von den vier empfohlenen wissenschaftlichen Kommentaren stammen bemerkenswerterweise drei von nichtkatholischen Autoren.) Dann folgt eine Auswahl von 35 Psalmen. Als Text ist die Beuronener Fassung gewählt, dieselbe also, der die Beter im Schott-Meßbuch und damit in der Meßfeier wieder begegnen. Jedem Psalm ist eine Einführung vorausgeschickt; sie geht von dem aus, was der Dichter — nach unserer heutigen Einsicht — sagen wollte, und führt den heutigen Beter dazu, das alte Lied vom Pascha-Mysterium her neu zu verstehen. Fast jeder Textseite steht eine zweifarbige Bildseite gegenüber. In der Regel erklären sich Text und Bild gegenseitig. Den 21. Psalm freilich legt die Texterklärung dem Gekreuzigten in den Mund, das Bild aber, wenn ich es recht auffasse, dem Heiland am Ölberg. Auch sonst



wären Eltern gewiß für Hinweise dankbar, wie sie die Bilder den Kindern richtig deuten sollen. Und wenn der Vater nun das gemeinsame Abendgebet mit dem Psalter gestalten will, dann müßte ihm eine Übersicht am Ende des Büchleins die Psalmen 30, 90 und 133 empfehlen. (Der Komplet-Psalm 4 ist nicht aufgenommen.)

Möge der „Familienpsalter“ recht viele dazu bringen, es einmal mit dem Psalmengebet in der Familie zu versuchen. Zugleich bereiten wir so die Kinder auf den Gemeindegottesdienst vor. Wo aber Vater und Mutter von verschiedenen Konfessionen kommen, da könnte ihnen gerade der Psalter zu wirklich gemeinsamem Familiengebet verhelfen.

H. Schneider, Mainz

Mertens, Heinrich A.: Handbuch der Bibelkunde. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 910 S., 200 Abb., Lw. 68,— DM.

Wer die Heilige Schrift recht erklären will, muß wesentlich darstellen, „was Gott uns mitteilen wollte“. Gott hat aber „durch Menschen nach Menschenart gesprochen“, und diese menschlichen Verfasser drückten sich aus „entsprechend den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur“. Dies muß der Bibelklärer nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beachten, insbesondere die „vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen“. Der Schriftausleger soll also genauer als bisher die Welt und Umwelt der Bibel berücksichtigen. Aber wo findet er diese weitgefächerte „Bibelkunde“ handlich beieinander? Die altbewährten größeren Handbücher zur Biblischen Geschichte, etwa die von Schuster-Holzammer und Fr. J. Knecht, boten noch viel mehr Realien als die neueren Handbücher, die bewußt den Blick auf das beschränken, „was Gott uns mitteilen wollte“; aber jene Werke sind nicht mehr auf dem heutigen Stande.

Diesem Mangel hilft nun das neue Handbuch der Bibelkunde von H. A. Mertens ab. Zwar sind in jüngster Zeit bereits mehrere Werke mit ähnlichen Zielen erschienen, allein im Jahre 1965 die drei großen Sammelwerke von Fr. Leist, K. Schubert und Cools-Schwegler. Das Handbuch von Mertens hat ihnen gegenüber besonders praktische Vorzüge. Es ist hauptsächlich für den Religionslehrer geschrieben, der Bibelunterricht zu erteilen hat. Darum legt M. die „Katholische Schulbibel“ zugrunde und bietet fortlaufend zu allen Perikopen des Alten und Neuen Testaments Erklärungen.

Besonders willkommen sind die Erklärungen zu den Psalmen; denn sie fehlen im Handbuch von Andreae und Pesch. Dem Perikopenteil geht aber ein allgemeiner Teil voraus, der die Hauptzweige der Bibelwissenschaft im Zusammenhang oder lexikalisch darstellt, besonders die Literaturgeschichte, Zeitgeschichte, Archäologie und Geographie. Wer zuerst für eine bestimmte Perikope Hilfen sucht, findet dort immer auch Verweise auf das im allgemeinen Teil Gebotene. Dabei bemüht sich der Verfasser, selbst schwierige Fragen in gemeinverständlicher Sprache darzulegen. Er möchte auch denen helfen, die nicht schon ein ganzes Theologiestudium hinter sich haben. Wer aus der älteren Schule kommt, den konfrontiert M. bewußt mit neuesten Auffassungen, sogar über die Wandlungsworte (S. 117), nicht um den Gläubigen unsicher zu machen, sondern um den Wahrheitssucher zum Weiterstudieren anzutreiben; wenigstens soll er vorsichtiger und duldsamer werden. Auch das ökumenische Anliegen ist aufgenommen; z. B. wird der abweichende biblische Bücherbestand bei den evangelischen Christen ausführlich dargestellt.

Noch nicht berücksichtigt sind die Aussagen des II. Vatik. Konzils. Sie müßten in die zweite Auflage eingearbeitet werden. Ihr sollte man auch Hinweise auf empfehlenswerte Literatur beifügen. Denn gewiß legt M. die Schulbibel zugrunde; aber er fordert vom Lehrer ausdrücklich „die Lektüre der entsprechenden Texte der Vollbibel“. Wer ihm aber dorthin folgt, wäre auch für Hinweise auf eigentlich exegetische Werke dankbar.

H. Schneider, Mainz

#### PASTORALTHEOLOGIE — LITURGIEWISSENSCHAFT — PÄDAGOGIK

Walter, Eugen: Liebe Pfarrgemeinde! — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 92 S. Paperback 6,80 DM.

Eugen Walter legt hier eine Auswahl von Pfarrbriefen zu den Festzeiten des Kirchenjahres und zu besonderen Anlässen vor, die er im Pfarrblatt seiner Freiburger Gemeinde geschrieben hat. Pfarrer Blüweils zeigt in einer Vorbemerkung den Wert und die Notwendigkeit eines solchen Pfarrblattes auf. Es ist sicher heute eine Weise der Seelsorge, auf die man nicht verzichten darf: Man erreicht hiermit die ganze Gemeinde, auch die Abseitsstehenden; man weckt Interesse am Pfarrgeschehen und trägt dazu bei, daß sich alle der Pfarrei zugehörig wissen und fühlen; es bilden sich Kontakte zwischen dem Seelsorger und seiner Gemeinde.

Die meist kurzen Artikel sind in einer lebensnahen, unpathetischen Weise geschrieben, so daß sie sich wirklich wie ein Brief lesen und nach der ersten Zelle (oft schon allein durch die Überschrift!) lebhaftes Interesse wecken. Der Vf. nutzt die Gelegenheit, die großen Feste vorzubereiten; hilft zu praktischer Lebensgestaltung aus dem Glauben heraus, so wenn er z. B. an Weihnachten schreibt: Vom rechten Maß im Wünschen und

Schenken — Häusliche Feier am Heiligen Abend, wenn er ein paar Worte vor und nach den Ferien zu sagen weiß, usw. Daneben kommen das Jahr hindurch besondere Fragen zur Sprache wie das Messe-Bestellen oder die rechtzeitige Erstkommunion. Einzelne Gruppen werden dann und wann persönlich angesprochen, etwa die Fernstehenden oder die in ungültiger Ehe Lebenden. Viel Hilfe und Klärung kann von solchen Worten ausgehen. So ist dieses Büchlein nicht nur Beispiel und Ansporn für die Seelsorger, sondern auch Anregung für die Christen anderer Gemeinden.

F. Schott, Mainz

Pfeiffer, Karl Heinz: Heute Pfarrer sein. Tagebuchblätter, Gedanken, Notizen. —

München: Pfeiffer-Verl. 1966. 240 S. Kart. 9,80 DM.

Der Vf., offensichtlich ein eifriger Seelsorger, möchte in Tagebuchform, einer Mischung registrierender Chronik und pastoraler Reflexion, vielfältiger Alltagserfahrung und persönlicher Meditation, „einen Erfahrungsbericht heutiger Seelsorgearbeit“ geben (Klappentext). Er verspricht sich davon für seine Mitbrüder den „Trost, der von der Erfahrung ausgeht: Der andere leidet so wie du, er hat und kennt die gleichen Schwierigkeiten“ (S. 5), und glaubt, „ein tapferes Eingeständnis unserer gegenseitigen Schwäche“ könne „der Anfang einer metanoia sein“ (ebd.). Sicher wird, so darf man wohl sagen, der Leser, vor allem der geistliche Mitbruder, dem Büchlein manche Anregung entnehmen, wird sich hier und dort leicht ein seelsorgliches Gespräch ergeben. Alles in allem wird man jedoch auch ernsthafte Fragen stellen müssen. Der Vf. selbst gesteht, man zögere „als Priester, der so tief in die Intimsphäre des Menschen hineinschauen kann und darf, diese letzten und zartesten Geheimnisse von Menschen ins Wort zu bannen, um sie dadurch zugänglich zu machen“ (S. 5). Ich bin der Meinung, man dürfe es in dieser Form nicht tun, ohne das Vertrauen der Menschen in den Priester und seine Discretion ernsthaft zu gefährden. Man ist peinlich berührt, wenn es immer wieder heißt: Heute war Gerhard da — Gudrun war da... Gudrun ist ein sehr schönes und feines Mädchen — Gisela braucht seelisches Stehvermögen... usw. usw. Was würde man sagen, wenn ein Arzt so aus seiner Praxis erzählen wollte, wie hier seelsorgliche „Fälle“ oft bis ins Detail vorgelegt werden? — Von vielen anderen möchte ich noch ein Problem aufgreifen: Kommen nicht viele Schwierigkeiten und Nöte einfach aus einer vergangenen pastoralen Haltung, die glaubt, alles „halten“ zu müssen, die sich noch nicht sachlich und redlich auf die gegebenen Verhältnisse eingestellt hat? So wenn der Vf. verzweifelt ist, weil etwa Eltern gewisse Illustrierte zu Hause halten; wenn er schreibt: „Jetzt steht alles auf Sturm. Die Mädchen vom achten Schuljahr haben eine blühende Poussage eröffnet“ (S. 11) usw. usw. Schade, daß dadurch all die positiven Gedanken und Anregungen leicht überdeckt und für viele unzugänglich gemacht werden.

F. Schott, Mainz

Schmitz, Elisabeth — Hellriegel, Ludwig: Lieder für Schule und Jugendarbeit. —

Mainz: Stadtjugendsekretariat des BDKJ. o. J. 126 S. Brosch. 5,60 DM (Ab 10 St. 4,80 DM).

„Dem Katecheten soll mit dieser Liedsammlung eine praktische Hilfe zur Vertiefung des RU an die Hand gegeben werden. Einheitskirchenlied, Psalm, Chanson, Spiritual und Kanon sollen zum integralen Bestandteil jeder Religionsstunde werden“, heißt es in der Einführung zu obengenanntem Liederbuch für Schule und Jugendarbeit. Es wird wohl heute kaum mehr einen ernsthaften Katecheten geben, der nicht mit J. Solzbacher der Meinung wäre: „Wir werden oft unsere Katechesen mit einem entsprechenden Lied beginnen oder abschließen. Es bereitet das Herz, hebt die Katechese von den anderen Stunden oder von der Pause ab, schlägt das Thema an oder bietet den Tenor für die Behandlung des katechetischen Gegenstandes. Wie oft können wir die gebetsmäßige Antwort auf das Wort Gottes in einem Liede geben...“ (Das Lied in der Katechet. Unterw., Düsseldorf 1956 S. 46.) Darum wird der Katechet diese Handreichung dankbar begrüßen, die das reiche Angebot von 126 Liedern (mit Noten!) enthält, darunter Psalmen mit Leitversen, Chansons von P. Duval, P. Cocagnac, Sœur Sourire, bekannte Lieder und neue Melodien (auch einige Versuche der Herausgeber selbst). Passend zum katechetischen Stoff werden die Lieder jeweils angeboten, wobei als Leitfaden in Teil I das Glaubensbuch für das 2. Schuljahr und in Teil II das Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr zugrunde liegt. Hier fragt man sich allerdings: Warum nicht auch der Große Katechismus; denn das angeführte Liedgut, das ja ausdrücklich auch der Jugendarbeit zugute kommen soll, ist doch nicht nur für die Unterstufe geeignet und gedacht. Bei manchen Liedern wird man über die pädagogische Brauchbarkeit verschiedener Meinung sein können, aber aus dem reichhaltigen und vielfältigen Angebot kann jeder seine eigene Auswahl treffen. Es ist auch zu begrüßen, daß, wie die Herausgeber vermerken, „die Tonarten so gewählt sind, daß man auch mit einer Blockflöte die meisten Lieder vorspielen kann“. Im Interesse eines lebendigen Unterrichts darf man dem Büchlein einen guten Start wünschen!

F. Schott, Mainz



X. 21935 F

4/21

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Wilhelm Breuning, Trier  
Offenheit und Selbstentäußerung der Kirche als  
Heilsgeschichte

Wilhelm Dupré, Chicago  
Der Primat als dialogisches Prinzip

Wolfgang Nastainczyk, Regensburg  
Anwesenheit vor dem abwesenden Gott

Heinz Loduchowski, Bonn  
Mehr Licht in Aufklärung, Romantik und heutige  
Diasporasituation

Besprechungen:  
Biblische Theologie, Pastoraltheologie,  
Verschiedenes

Heft 2  
März/April 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Olewiger Straße 189

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen) Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.



# Offenheit und Selbstentäußerung der Kirche als Heilsgeschichte<sup>1</sup>

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

Wir leben, auch was dogmatische Fragestellungen angeht, in einer schnellebigen Zeit. Während des Konzils gab es doch wohl kein dogmatisches Thema, das die Aufmerksamkeit stärker beansprucht hätte, als die Frage nach der rechten Verkündigung von der Kirche. Die Konstitution von der Kirche wurde ganz selbstverständlich als das vornehmste und wichtigste Dokument des Konzils angesehen. Mir scheint aber: Seit der Konstitution „Lumen Gentium“ hat sich bereits wieder eine Wandlung in unserer Einstellung dem Problem „Kirche“ gegenüber vollzogen. Wenn ich das richtig sehe, ist bei gewissen grundsätzlichen Fragen der Ekklesiologie ein leichtes Völlegefühl von Übersättigung eingetreten. Betroffen davon sind vor allem die so zentralen Konzilsthemen von der Kirche als Volk Gottes und von der Kollegialität des kirchlichen Amtes. Ich bin zwar nicht der Ansicht, daß es dem Großteil unserer Kirchenglieder schon aufgegangen sei, welch umwälzende Gedanken das Konzil bei diesen Aussagen leiteten. Das gilt sowohl für amtliche Kirchenglieder als auch für Laien. Es ist sogar vermutlich so, daß die Konzilslehre den augenblicklichen Möglichkeiten der Realisation dieser Aussagen schon ein gutes Stück voraus ist. Immerhin käme dann viel darauf an, wie die Kirche in der kommenden Zeit als Volk Gottes lebt und wie innerhalb des Volkes Gottes von oben bis unten die Brüderlichkeit (nicht nur die Kollegialität!) das bestimmende Prinzip wird. Aber gerade diese Realisation des Konzils schließt wohl notwendig die teilweise Abkehr von dessen Fragestellung in sich. Das Konzil sprach davon, die Kirche wolle endlich zu einem Selbstverständnis kommen, das dem Mysterium Kirche einigermaßen gerecht würde. Endlich einmal! Es bestand also ein gewisser Nachholbedarf. In der Kirche war zwar schon viel über die Vollmachten ihrer Amtsträger nachgedacht worden, aber währenddessen war — das ist wohl kein ganz ungerechtes Urteil — zu wenig darüber nachgedacht worden,

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag wurde am 10. 12. 1966 als Vortrag auf der Studientagung der Religionslehrer an höheren Schulen im Bistum Trier gehalten. Sein Ausgangspunkt ist die existentielle Unsicherheit vieler in der jungen Generation der Kirche gegenüber. Sie äußert sich in vielen Einzelfragen im heutigen Religionsunterricht, von denen eine Reihe dem Referenten zur Orientierung vorgelegt wurden. Der Vortrag wollte aber keines dieser Einzelprobleme als Sachfrage aufgreifen, sondern innerhalb der alle, Lehrer wie Schüler, bedrückenden Unsicherheit einen Ausblick geben, der für das Verständnis vieler Einzelfragen an die Kirche einen sinnvollen Raum schafft. Dem Vortrag wurde die Form belassen, in der er gehalten wurde, damit er von der Form her nicht mit einer systematischen Untersuchung eines Einzelproblems verwechselt werde.

was die Kirche denn ihrem tiefsten Wesen nach sei. Doch gerade indem sich die Kirche auf sich selbst besann und dabei vieles Schöne in ihrem Antlitz entdeckte, mußte ihr die Erkenntnis kommen, daß ihr Antlitz nicht dazu da ist, sich im Spiegel zu betrachten und womöglich dabei selbst zu genießen — sprich zu ihrem Selbstverständnis zu kommen, sondern dazu, es in aller Offenheit zu tragen, damit es seinen Sinn erfülle; den Sinn, den jedes Antlitz hat, daß nämlich das Innere sich öffne und sich zu den anderen hinkehre. Vielleicht ist diese Wandlung sogar ein gewichtiges Zeichen dafür, daß auf dem Konzil gut über die Kirche nachgedacht und gesprochen worden ist: Auf die Frage nämlich „Was ist die Kirche?“ kam in gewisser Beziehung als Antwort die neue Frage „Wozu ist die Kirche da?“<sup>2</sup>

Wie es scheint, kann sich die Theologie dieser Frage nun allerdings nicht mit geruhssamer Besinnlichkeit zuwenden. Die Kirche, die sich so entschieden zu einer Öffnung entschlossen hat, die also ihre Funktion für die andern entdeckt hat, steht schon mitten in einer an die Wurzeln gehenden Auseinandersetzung über Fragen der Christologie, der Gotteslehre allgemein und der Trinitätstheologie im besonderen und der heilsgeschichtlichen Offenbarung dieser Kernpunkte des christlichen Glaubens. Die ekklesiologische Aufgabe unserer Zeit wird also nicht so sehr darin bestehen, die Lehre von der Kirche in sich selbst weiterzuverfolgen und auszubauen. Hier dürfte das Konzil wohl einen vorläufigen Abschluß markieren. Es wird vielmehr darauf ankommen, in der neu auf uns zukommenden Situation die vom Konzil gewollte Öffnung zu praktizieren und so die Ressentiments gegenüber einer verkrusteten Kirche auszuräumen, die paradoxerweise nach dem Konzil stärker sind als je zuvor. Aber gerade die Anerkennung und schlichte Annahme dieser Situation wird dazu dienen können, den Triumphalismus bis in seine Wurzeln hinein zu überwinden und nicht durch das neue Selbstverständnis der Kirche zu neuer Selbstgefälligkeit verleitet zu werden.

Im folgenden soll es nun vor allem darum gehen, diese — ich möchte einmal sagen — existentielle Unsicherheit im Verhältnis der Gläubigen zur Kirche nicht in erster Linie zu beschwichtigen, sondern eher, ihr einen gläubigen Sinn zu geben. Es geht dabei einerseits um das Mißtrauen des der Kirche ferner Stehenden gegen den Anspruch des Ein-für-allemal der Offenbarung, auf der die nichtvollendete Kirche gründet, andererseits um das Unvermögen mancher Gläubigen, sich auf den Pilgercharakter der Kirche innerlich einzulassen.

Ein erster Abschnitt soll die Offenheit der Kirche gerade von der Vollendung der Offenbarung her zeigen, in der sie gründet (I). Ein zweiter

<sup>2</sup> Vgl. Karl Rahner, *Das Konzil — ein neuer Beginn*, Freiburg 1966. — Zur Diagnose s. auch Herder-Korrespondenz 20 (1966) 491 f.

Gedankenkreis soll sich mit der Weise der aktuellen Gegenwart der Offenbarung in der Kirche befassen (II). Ein dritter Abschnitt schließlich versucht die österliche Vollendung der jetzt schon bestehenden Kirche in ihren geschichtlichen Kreuzweg selbst hinein zu verlegen (III).

## I.

Eine erste Überlegung soll mit den Stichworten „Offenbarung, Heilsgeschichte, Kirche“ beginnen.

Die Konstitution über die Offenbarung hat das in der neueren Theologie erarbeitete heilsgeschichtliche Verständnis der Offenbarung bestätigt. Offenbarung bedeutet nicht primär die Mitteilung einer Lehre und eines systematisch aufgebauten (oder wenigstens so aufzubauenden) Lehrgefüges, sondern Offenbarung ist zuerst und wesentlich Selbsterschließung Gottes. In dieser Selbsterschließung geht es nicht darum, daß der Mensch Wahrheiten über Gott erfahre, um sie zu wissen und dann verwerten zu können. Die Selbsterschließung hat als personales Geschehen ihren Sinn in sich selbst. Sie ist die Brücke und der Vollzug zugleich für das, worum es eigentlich geht: die *Communio* mit Gott; denn diese *Communio* vollzieht sich in der Teilnahme an Jesu liebendem „Kennen“ des Vaters<sup>3</sup>.

Damit haben wir den spezifischen Charakter der Offenbarung christologisch beschrieben. Diese christologische Spezifizierung ist absolut wesentlich für das richtige Verständnis von Offenbarung. Wir müßten, um Mißverständnisse zu vermeiden, wohl noch klarstellen, daß Spezifizierung hier nicht nur in dem Sinn zu nehmen ist, wie wir den Vorgang der Spezifikation sonst in der Logik verstehen: zu einem schon bekannten allgemeineren Begriff tritt eine formgebende *differentia specifica* hinzu. Christus realisiert nicht eine konkrete, spezifische Form einer allgemeineren Möglichkeit der Selbsterschließung Gottes. Die Selbsterschließung Gottes ist keine unabhängig von Christus bestehende Möglichkeit in der Welt. Sie ist nur eine Möglichkeit Gottes und so mit seinem Gottsein selbst identisch. Christus ist als die faktische Realisation dieser Möglichkeit zugleich ihre einzig mögliche Realisation: Als inkarnierter Sohn ist er die Selbsterschließung Gottes, durch die er sich uns zur *Communio* anbietet.

Das besagt aber — und das brauchen wir nicht in einer abstrakten Überlegung erst zu deduzieren, sondern wir können es an Christus selbst ablesen —, daß Gott in seinem Sohn zuerst Gemeinschaft mit uns aufnehmen muß, wenn wir Gemeinschaft mit ihm haben sollen. Ja, dieses Gemeinschaft-mit-uns-Aufnehmen Gottes ist der eigentliche und ganze

---

<sup>3</sup> Vgl. Mt 12, 27 par.

Vorgang der Selbsterschließung Gottes. Es ist die Inkarnation des Sohnes, wenn wir sie nicht in einer falschen Interpretation von Weihnachten auf den Augenblick der Menschwerdung einschränken, sondern das Menschwerden Gottes so verstehen, wie wir das Menschsein jedes Menschen verstehen, nämlich als ein ständiges Er-selbst-Werden. Gerade bei Jesus ist das in einem heilsentscheidenden Sinn der Fall. Denn wenn es das Schicksal des unerlösten Menschen ist, daß er nicht er selbst wird, so ist Jesus der einzig wahre Mensch. Wenn er zum Christus Gottes wurde<sup>4</sup>, wurde er es dadurch, daß er der vollendete Mensch wurde. Freilich ist er zum Christus nicht im Festhalten an sich selbst geworden, sondern indem er sich selbst für die Vielen an den Vater entäußerte<sup>5</sup>. An ihm sehen wir, daß das Zu-sich-selbst-Kommen und Sich-selbst-Verwirklichen nicht das letzte Ziel des Menschen ist, sondern das Sich-an-Gott-Verlieren. Das Selbstsein ist dann nicht mehr die eigene Tat, sondern es ist das von Gott Aufgenommensein und von ihm Bewahrtsein.

Wir bedurften dieser christologischen Rekapitulation, um die beiden wichtigen theologischen Begriffe, um die es uns hier ging, miteinander in Beziehung setzen zu können. Was wir christologisch als Offenbarung beschrieben haben, scheint uns auch der eigentliche Inhalt von Heilsgeschichte zu sein. Heil ist dieser Vorgang, weil Gott selbst das handelnde Subjekt ist. Er ist Subjekt in der Weise, wie er nur selbst Subjekt sein kann, daß er sich nämlich selbst ganz und ungemindert eingesetzt hat für uns. Das Für-uns-Sein Gottes ist nicht eine Außenseite an Gott, durch die er mild in der Art eines Grand-Seigneurs zu uns blickt, sondern es ist der ganze Gott in seiner Göttlichkeit, der sich für uns einsetzt. Geschichte ist dieser Vorgang, weil diese Aktivität Gottes, die ihn sich selbst für uns einsetzen läßt, darauf hinauszielt, daß er Gemeinschaft mit uns habe und weil er sich diese Gemeinschaft so radikal zu eigen macht, daß sein Sohn in eben genau dem Sinn Mensch ist, wie wir es sind — die Sünde ausgenommen, aber nicht das Leben in einer Sünden- und Todessituation. Eben dieser selbe Vorgang ist, wie wir bereits sahen, auch die Selbsterschließung Gottes, also die Offenbarung. Wir finden Gott nicht hinter Jesus, indem wir Jesus also sozusagen noch einmal durchstoßen, um dann ans Eigentliche zu kommen, sondern wir finden Gott allein, und zwar ungeteilt und nicht vermindert und depotenziert, in Jesus.

Das heilsgeschichtliche Verständnis von Offenbarung ist also ein radikal christologisches Verständnis von Offenbarung. (Wir brauchen hier in dem Zusammenhang nicht zu untersuchen, wieso die alttestamentliche Offenbarung auch in diesem Sinn christologische Heilsgeschichte ist. Vielleicht

<sup>4</sup> Vgl. Apg 2, 36.

<sup>5</sup> Vgl. Phil 2, 6—11.



genügt es, hier nur kurz anzumerken, daß Gott in einer geschichtlich verfaßten Menschheit auch schon einen Weg braucht, um so kommen zu können, wie er in Jesus gekommen ist.)

Uns interessiert aber die andere Frage, ob und wieweit diese Selbsterschließung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes nach dessen Vollendung noch eine Geschichte haben kann.

Unsere bisherigen traditionellen theologischen Vorstellungen zu dieser Frage waren weithin von einem bestimmten begrifflichen Verständnis von Offenbarung geprägt. Offenbarung war demgemäß lehrhaftes Sprechen Gottes zu uns in menschlichen Begriffen. Diese Lehre wurde gewiß immer nicht nur nach der Art eines philosophischen Lehrsystems gedacht. Die lehrhafte Mitteilung stand immer in einer Beziehung zu dem, was Gott für uns getan hat oder tut. Sie war in etwa der begleitende Kontext, der uns den Sinn der Handlungen Gottes erschloß. Handeln und Sprechen Gottes stünden in diesem Modell dann in etwa parallel nebeneinander. Aber das Sprechen gerät dabei in die Gefahr, bloß noch zu deuten und nicht selbst das entscheidende Handeln Gottes zu sein. So kann diese Parallelschaltung von Handeln und Deutewort dazu verleiten, Gott selbst erst noch einmal hinter seinem Handeln und hinter der Deutung seines Handelns zu suchen. Auf der anderen Seite führte diese Art begrifflicher Trennung von Handeln und Sprechen Gottes zu einer ganz bestimmten Erfahrungsweise der Glaubensaussage, daß die Offenbarung eine feste zeitliche Umgrenzung habe: daß sie nämlich mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen sei. Der Abschluß der Offenbarung mit Christus — oder präziser noch: mit dem Tod der letzten, die in einer für die Kirchengründung erheblichen Weise mit Christus in Verbindung standen<sup>6</sup> — ist verbindliche Glaubenslehre<sup>7</sup>. Es geht hier also nur um die Frage der Interpretation dieser Überzeugung. Die traditionelle lautet so: Bis zum Ende der apostolischen Zeit hatte Gott uns alles mitgeteilt, was notwendig war, um sein Handeln zu unserem Heil verstehen und darauf mit der richtigen menschlichen Reaktion antworten zu können. Natürlich wurde dieses Zu-Ende-Sein der Offenbarung nie in einem rein positivistischen Sinn verstanden: Damals war eben Schluß. Das deutende Sprechen Gottes hatte in Christus, weil er der Sohn war, wirklich seine Vollendung gefunden. Aber diese Vollendung war doch mehr auf Grund der einzigartigen Würdestellung Christi postuliert, als daß inhaltlich gezeigt wurde, wie Gott sich im Menschsein des Sohnes unüberbietbar

<sup>6</sup> Die etwas komplizierte Umschreibung wurde gewählt, um zugleich den inhaltlichen Grund anzudeuten, warum die Offenbarung mit dem Tod des „letzten“ Apostels abgeschlossen ist. Vgl. dazu meinen Artikel Urkirche im *LTThK* 10, 555—557, bes. unter Nr. 4.

<sup>7</sup> Vgl. DS 1501. Vgl. DS 3421.

und ganz ausgesprochen hatte (so wie es etwa der Hebr in 1, 1—2 zu seinem Thema macht). Das Charakteristische ist also, daß die Vollendung der Offenbarung in Christus im wesentlichen als Abschluß einer in sich vorliegenden und fest umgrenzbaren Lehre verstanden wurde.

Freilich hat die katholische Theologie diese Lehre nie als etwas angesehen, das nur en bloc mit unveränderten Worten weitergegeben werden könne, sondern sie war der Überzeugung, daß diese Lehre, weil sie eben letztlich Gottes Offenbarung war, eine unendliche Tiefendimension hatte. Sie lud also zum tieferen Eindringen ein, damit diese verborgenen Dimensionen zugänglicher wurden. In diesem neuerlichen Deute-Vorgang erschloß sich der Sinn der Offenbarung Gottes selbst tiefer. Diese Deutung war nun allerdings nicht in jeder Hinsicht auf die Begrenztheit menschlichen Erkennens zurückgeworfen. Das hätte ja den Sinn einer Offenbarung überhaupt wieder fraglich gemacht, sondern dem kirchlichen Lehramt war die Zusicherung gegeben, mit letzter Sicherheit die authentischen Linien dieser Deutung beurteilen zu können. Immerhin lag in dieser Deutungsfunktion der Kirche die Chance und der Auftrag zugleich, die einmal von Gott gegebene Offenbarungslehre zu „entfalten“. Wir brauchen in diesem Zusammenhang nicht auf die Theorien einzugehen, wie man sich diese Entfaltung dachte und wie man die Denkvorgänge, die dabei zu bewältigen sind, logisch rechtfertigte.

Das Grundmodell nun dieser Vorstellung muß unbefriedigend werden, wenn man von der Identifizierung von Offenbarung und Heilsgeschichte ausgeht, in dem Sinn, wie wir es am Anfang zu charakterisieren suchten. Kann Offenbarung, wenn sie heilsgeschichtliche Selbsterschließung Gottes ist, überhaupt einen Abschluß gefunden haben? Muß sie sich nicht immer wieder in der Kirche ereignen? Muß sie nicht sogar in jedem einzelnen Gläubigen Wirklichkeit werden? Aber wie ist dann andererseits das historische Ein-für-allemal des menschlichen Lebens Jesu zu halten? Zwar könnte man da sagen: Für uns ist der jetzige erhöhte Herr wichtiger. Gerade die Aktualisierung eines Offenbarungsverständnisses, das wir zu statisch aufgefaßt haben, könnte uns doch dazu führen, dem jetzt an uns wirkenden Herrn bewußter und eindeutiger zu begegnen. Aber wir müssen uns nicht nur mit dem definierten Dogma vom Ende der Offenbarung mit dem Abschluß der apostolischen Zeit auseinandersetzen, sondern wir müssen vor allem dem „Ein-für-allemal“ der historischen Tat Jesu gerecht werden, wie es die Schrift (übrigens nicht nur mit dieser Wendung aus Hebr<sup>8</sup>, sondern auch in vielen anderen Aussageweisen) lehrt.

---

<sup>8</sup> Siehe dort 7, 27 9, 12 10, 10.

## II.

Damit sind wir genötigt, in unsere bisherigen Überlegungen über das Verhältnis von Offenbarung, Heilsgeschichte und Kirche einen neuen Gesichtspunkt aufzunehmen: nämlich das genauere Verhältnis der Kirche zu Ostern. Darin werden wir auch den „Abschluß der Offenbarung“ besser christologisch einordnen können.

In unserer Ekklesiologie spielte der Begriff der Tradition immer eine bedeutsame Rolle. Es läßt sich allerdings nicht übersehen, daß der Begriff der Tradition in der Vergangenheit fast automatisch die Vorstellung von der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes hervorgerufen hat. „Tradition“ ist der Vorgang der Lehre in der Kirche durch ein bevollmächtigtes Lehramt. Die Lehrtätigkeit verstand und versteht sich im materiellen Gehalt dessen, was sie lehrt, traditionsgebunden. Glaubenslehre kann nur das sein, was Tradition ist. Was in der Tradition enthalten ist, kann nun nicht irgendwann in sie hineingekommen sein, sondern nur vom Anfang an — von der Offenbarung her. Durch kontroverstheologische Auseinandersetzungen erfuhr das Verständnis von Tradition aber noch einmal eine gewisse Verengung. Tradition wurde nicht mehr so sehr als Gesamtvorgang der Weitergabe der Lehre angesehen, sondern als der Vorgang, der einen bestimmten Teil der Gesamtlehre übermittelte. Tradition wurde in der gängigen Vorstellung der Teil der Lehre, welcher der in der Bibel aufgezeichneten Lehre gegenüberstand und der als mündliche Tradition aus der ursprünglichen apostolischen Predigt weitergegeben wurde. Gerade in dieser Prägung bedeutete der Begriff die Ablehnung der Lehre der Reformationskirchen, die als alleinige Norm für den Glauben nur die Schrift gelten lassen wollte. Mit der Verneinung einer über den Wortlaut der Schrift hinaus noch für die Glaubensverkündigung maßgebenden Tradition sollte vor allem dem kirchlichen Lehramt die Grundlage seiner Autorität entzogen werden — zugunsten des jedem zugänglichen und jeden ansprechenden Wortes der Schrift. So sehr die Lehre von einer die Kirche bindenden und darin belehrenden Tradition zur katholischen Glaubensüberzeugung gehört<sup>9</sup>, so hat doch die Diskussion des Konzils und die davon geformte Konstitution von der Offenbarung gezeigt, daß die Vorstellung eines parallelen Nebeneinanders von Schrift und mündlicher Tradition nicht als Glaubenslehre angesehen werden kann. Die Konstitution vermied allerdings in dieser Frage eine Stellungnahme nach der einen oder anderen Seite hin. Es soll nun auch hier nicht versucht werden, die vom Konzil offengelassene Frage im Sinn einer der beiden Positionen ausdiskutieren. Es soll nicht einmal die Fragestellung bis ins Detail ausgeführt werden. Sie kann hier doch wohl als einigermaßen bekannt vorausgesetzt werden. Was aber durch die

<sup>9</sup> DS 1501.

Diskussion und die offene Fassung der Konstitution klar wurde, dürfte folgendes sein: Der Begriff der Tradition bedarf noch einer tieferen theologischen Aufarbeitung, nicht zuerst in dem Sinn, daß die Spezialfrage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition noch gründlicher untersucht wird, sondern daß das, was wir mit Tradition bezeichnen, selbst tiefer mit dem Wesen der Kirche verbunden gesehen wird.

Das Wort *παράδοσις* hat den typischen Sinngehalt von der Weitergabe eines gewichtigen, eine Gemeinschaft tragenden Fundaments durch das Wort nicht erst im christlichen Bereich erfahren. Tradition und Traditionen gab und gibt es überall, wo Menschen in einer gemeinsamen Lebensform und Bindung zusammenleben. Aber im christlichen Bereich trägt die Rückbeziehung und die Bindung an das Fundament einen eigenen Charakter, den es in dieser Art nur in der Heilsgeschichte geben kann. Das Fundament selbst hat hier eine eigentümliche innere Tendenz zur „Überlieferung“. Und zwar dürfen wir nicht im sachlichen Vorstellungsbereich bleiben. Sowohl im griechischen *παράδοσις* als im lateinischen *traditio* und im deutschen Wort „Überlieferung“ (hier vielleicht am wenigsten deutlich) steckt ein Sinngehalt, der das Wort auch für den Ausdruck eines personalen Geschehens geeignet macht. Röm 8, 32 heißt es, daß der Vater seinen Sohn „überliefert“ habe. Gal 2, 20 spricht Paulus davon, daß Christus sich für ihn „überliefert“ habe. Unwillkürlich denken wir an die Formulierung des Einsetzungsberichtes, die wir bei Lk im Brotwort finden (22, 19): „Das ist mein Leib, der für euch ‚hingegen‘ wird“ — *διδόμενον* steht im griechischen Text, das Grundwort also von *Paradosis*. Das Fundament, um das es in der christlichen *Paradosis* geht, hat also nicht die Form eines die Menschen bindenden Gesetzes, sondern es hat die Gestalt personaler Liebe, die einen Weg sucht, um zu jedem und allen hinzugelangen. Von da aus gesehen besteht das ganze Wesen der Kirche darin, daß sie *traditio Christi* ist. Die Eucharistieeinsetzung beschreibt sicher den tiefsten Gehalt der Kirche, wenn sie die Kirche aus dem und um den *Christus pro nobis* herum leben läßt. *Παράδοσις*, *traditio* und Überlieferung sind also ihrem tiefsten Gehalt nach eben dieser *Christus pro nobis*.

Diese personale Bedeutung nun ist der Wurzelgrund, aus dem heraus der uns geläufigere Sinn von „Überlieferung“ seine besondere christliche Eigenart empfängt. Die personale *traditio* des *Christus pro nobis* ist zwar das Gestaltgesetz der Kirche, aber die Form der *traditio* fügt sich in die geschichtlich-soziologische Existenzform der Kirche ein: Christus wird tradiert in einer Gemeinschaft von Menschen. Die dem Menschen entsprechende Form dieser Überlieferung ist die durch das Wort, das Zeugnis gibt von der selbst empfungenen Wirklichkeit. Insofern wird auch die Selbstüberlieferung Jesu an die Kirche zuerst vom Wort getragen,



und zwar vom Wort der jeweiligen Zeugen, die Jesu Wirklichkeit selbst wieder in einem solchen Wort empfangen haben. Hinter diesem Wort steht aber zuletzt nicht eine abstrakte Lehre oder eine Wahrheit im Sinne einer gültig formulierten Idee, sondern die Wahrheit einer personalen Wirklichkeit: auch für den Menschen Jesus war das Wort die wichtigste Brücke seiner personalen Selbsterschließung und seiner Übereignung an uns. Sein Tod wäre stumm geblieben und somit nicht der Tod für uns, wenn er ihn uns nicht durch das personale Wort seiner Liebe (beim Abendmahl) ausdrücklich zugeeignet hätte. Das ist aber auch das Argument für die Notwendigkeit einer irdischen Kirche. Ihr Zeugnis ist nötig, damit der Tod Christi immer menschlich-gegenwärtige Wirklichkeit in der Geschichte bleibe.

In diesen christologischen, ekklesiologischen und anthropologischen Kontext müssen wir also wohl den Begriff unserer Theologie stellen, der zunächst einmal so konservativ starr erscheint, weil er auf etwas Früheres und etwas Vergangenes zu schauen scheint — dann verliert er den Aspekt des Starren, des Retrospektiven und des Verbleibens im Banne von etwas Vergangenen. Tradition, in diesem Sinn verstanden, dient im Gegenteil gerade dazu, etwas, das ein für allemal bleibt und gültig ist, in seiner ganzen lebendigen Fülle in die Gegenwart hineinzubringen, und zwar so lebendig und wirkmächtig, wie es im Augenblick seines einmaligen geschichtlichen Vollzugs gewesen ist. Ist es erlaubt, damit wir keinem Mißverständnis erliegen, noch einmal darauf hinzuweisen, daß dieses „Endgültige“ nicht eine zeitlos formulierte Wahrheit ist. Es ist ja wohl eine uns beunruhigende Erkenntnis unserer Gegenwart, daß es keine zeitlos formulierten Wahrheiten gibt — was nicht heißt, daß es keine zeitlosen Wahrheiten gebe und auch nicht ausschließt, daß wir Menschen in zeitgebundenen Formulierungen durchaus etwas über die notwendig zeitlos gültige Wahrheit aussagen können. Aber für die Formulierung unserer christlichen Wahrheit ist das erst ein sekundäres Problem. Denn die erste Wahrheit unseres christlichen Glaubens ist keine in einer bestimmten Zeit formulierte ideelle Wahrheit im philosophischen Sinn, sondern das Zeugnis über einen Menschen, der dadurch der Vollendete wurde, daß er ein für allemal ganz bei Gott angekommen ist und daß er für alle Menschen nun immer dort ist. Tradition im christlichen Sinn hat keine tiefere Bedeutung als die ständige Vergegenwärtigung dieses ein für allemal zum Vater hin vollendeten Christus im Zeugnis der Kirche. Tradition wird aber dann zu einem Begriff, der nicht nur geeignet ist, etwas über die Lehrtätigkeit der Kirche auszusagen, sondern der eine umfassende Aussage über das Leben der Kirche ermöglicht und so vor allem auch das sakramentale Leben der Kirche mitumschließt. Im Grunde ist das uns schon immer klar: Auch die Sakramente, einschließlich der Eucharistie,

schöpfen ihre Heilsgegenwart aus dem Wort. Aber auch das Wort, von dem die Kirche in all ihren Bereichen lebt, sofern es das Wort ist, das Jesus überliefert, wird jeweils im sakramentalen Vollzug das intensivste und menschlichste Wort, das am meisten leibgewordene Wort.

Damit sind zwar bei weitem noch nicht alle Probleme angeklungen, geschweige denn gelöst, die mit dem Begriff Tradition in der Theologie verbunden sind. Das war auch in dem kurzen Rahmen nicht möglich. Es sollte aber ein Ort gesucht werden, wo der Begriff der Tradition am tiefsten in das Herz der Heilswirklichkeit eingreift. Vielleicht mögen dazu die Gedanken zumindest einen Dienst geleistet haben.

Von daher sollten wir einen früher liegengelassenen Faden unserer Überlegung wieder aufgreifen. Wir waren davon ausgegangen, die Begriffe „Offenbarung, Heilsgeschichte und Kirche“ einander zuzuordnen. Wir hatten Offenbarung als heilsgeschichtliche Selbsterschließung Gottes interpretiert und waren so zu einer Identifizierung von Heilsgeschichte und Offenbarung gekommen. Die jetzigen Überlegungen über Tradition in der Kirche ermöglichen uns, unsere Verhältnisbestimmung zu präzisieren und dem Dogma vom Abschluß der Offenbarung in Christus gerecht zu werden, ohne den aktuellen Gehalt des Offenbarungsgeschehens bloß einer vergangenen Zeit zuzuordnen. Die Kirche ist zwar die Frucht der Vollendung der Offenbarung in Christus, aber zugleich enthält sie diese Offenbarung selbst als ihre lebendige Wirklichkeit und nicht nur Sätze darüber: Offenbarung als Selbsterschließung Gottes ist in der Kirche in einem gewissen Sinn erfahrbare Wirklichkeit, in dem Sinn, wie man den Glauben als die Erfahrbarkeit Gottes im Pilgerstand des Menschen begreifen muß. Diese Erfahrbarkeit Gottes im Glauben ist aber in der Kirche nicht anders als in der Zeit der Offenbarung. Die Tradition ist letztlich die Aktualität der vollendeten Offenbarung in der Kirche.

### III.

Anwesenheit des vollendeten österlichen Christumysteriums zur glaubenden Aneignung — so könnten wir unsere bisherigen Überlegungen über das Verhältnis von Offenbarung, Kirche und Heilsgeschichte kurz zusammenfassen. Der Akzent läge dann letztlich auf dem Österlichen, der Vollendung Christi und seinem schon errungenen Sieg. Die Kirche ist so gesehen voll von dieser endgültigen, eschatologischen Aktualität Christi. Aber die gegenwärtige Kirche erfährt sich doch gar nicht so vorherrschend triumphal. Hebt nicht der starke Akzent auf die österlich-eschatologische Anwesenheit Christi wieder die Redlichkeit einer eigentlich geschichtlichen und pilgernden Kirche auf? Lassen sich die beiden Spannungspole wirklich miteinander vereinbaren: österliche Heilsgegenwart und geschichtlicher Kreuzweg der Kirche?

Es gibt im Geist einer Zeit Begriffe, die sich bei auftauchenden Problemen fast spontan und selbstverständlich einstellen. Sie haben oft mehr die Funktion, die in symbolfreudigeren Zeiten ein Banner hatte. Sie werden als lösungsverheißendes Panier angesehen, um das man sich scharen kann. Dabei ist es oft dann nur allzu natürlich, daß die hinter solchen Leitbegriffen auftauchenden Fragen nicht so deutlich ins Bewußtsein kommen. Auch die Theologie kennt solche Erscheinungen<sup>10</sup>. In der heutigen Theologie scheint der Begriff „Heilsgeschichte“, den wir bisher ja auch unkritisch gebraucht haben, ein solcher Panierbegriff zu sein. Für unsere soeben gestellte Frage bietet sich der Begriff sozusagen als Ideal-lösung an: Das Miteinander von Heilsgegenwart und geschichtlichem Kreuzweg der Kirche ist eben die typisch heilsgeschichtliche Situation, in der die Kirche sich nach Ostern und vor der Parusie des Herrn befindet. Diese Lösung soll in keiner Weise bestritten werden, im Gegenteil. Aber sowohl Heil als auch Geschichte sind zunächst abstrakte Begriffe. Die heilsgeschichtliche Situation der Kirche ist aber kein Abstraktum, sondern sie empfängt ihre einmalige Qualität von Christus her, der sich nicht unter einen allgemeineren Begriff Heilsgeschichte einordnen läßt, sondern von dem her überhaupt erst sinnvollerweise so ein Begriff wie Heilsgeschichte gebildet werden kann. Ganz konkret geht es wohl darum, eine *theologia crucis* in die österliche Vollendungs-eschatologie einzubauen und diese *theologia crucis* für die Ekklesiologie fruchtbar zu machen. Solange der Mensch überhaupt hofft, hat Geschichte zwar immer etwas mit Heil zu tun. Aber das erhoffte Heil liegt doch letztlich erst in irgendeiner Form „jenseits“ zumindest der gegenwärtigen Geschichte. Selbst wenn man solche Geschichte optimistisch sieht — im Sinn etwa der ersten Aufklärung, für die Lessings Gedanke typisch sein mag, das Suchen der Wahrheit bedeute ihm mehr als ihr Besitz, nährt sich gerade solch geschichtsbejahender Optimismus von einer Hoffnung auf irgendeine Vollendung des Weges. Gerade um einer totaleren Vollendung willen wird ja ein vorzeitiges, sicherheitsbedürftiges Sich-Bescheiden und Festklammern abgelehnt. Trotz mancher existentialistischer Resignation und Verzweiflung lebt doch bei unserer jungen Generation dieses optimistische Geschichtsbild weiter. Teilhard und Bloch mögen als seine im übrigen recht verschiedenartigen Zeugen für die Gegenwart angerufen werden. Mit diesem evolutionistischen Bild der Geschichte gemeinsam hat unsere christliche Hoffnung die Vorstellung von einem Weiterleben, das nicht in einen sinnlosen Schluß, sondern in Vollendung mündet. Dem Sich-Vollenden der geschichtsoptimistischen Anthropologie jedoch steht der

<sup>10</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, der das in seinem demnächst in deutscher Übersetzung erscheinenden Büchlein über die Eucharistie (Patmosverlag) am Begriff der „Transsubstantiation“ für Trient nachweist.

christliche Gedanke vom Vollendet werden von Gott gegenüber. Wenn das Heil nun von Gott kommt, scheint aber das, was der Mensch tut, also seine Geschichte, belanglos zu werden. Das Heil kann ja dann — *per definitionem* — nicht darin liegen, weil der Mensch sich nicht selbst vollenden kann, sondern weil Gott ihn vollendet. Ist aber unsere sogenannte heilsgeschichtliche Konzeption der Theologie nicht in Gefahr, diese wesentliche Wahrheit von der Vollendung des Menschen allein von Gott her zu übersehen? Wir versuchen, Christus in ein zu einförmiges und einliniges Bild der Evolution hineinzunehmen, etwa in der Form: Weil, bzw. nachdem der Mensch von sich aus nicht fähig ist, sein ihm nun einmal eingeborenes und eingeschaftenes Ziel in wirklicher Vollendung zu erreichen, Gott nämlich, ist Gott selbst Mensch geworden, um den Menschen auf diesem göttlichen Weg zur Selbstüberschreitung zu führen. Hier rächt es sich, daß unsere Christologie auf große Strecken hin so einseitig einseitige Inkarnationstheologie und nicht *theologia crucis* (und damit auch nicht wirkliche *theologia paschalis*!) ist. Gewiß hat Christus aus dem Menschen wirklich das Letzte herausgeholt. (In dieser Formulierung klingt es fast banal.) Aber Christi Selbstüberschreitung hat doch ein anderes Gesicht als die Selbstvollendung des sich in seine Vollkommenheit hinein übersteigernden Menschen. Sie ist als Selbstüberschreitung zwar wirkliche Tat. Diese Tat besteht jedoch in der radikalsten Selbstüberschreitung überhaupt: nicht im Sich-Selbst-Vollenden, sondern im Sich-Selbst-Weggeben. Die alles in sich enthaltende Tat dieses Menschen Jesus besteht in seiner Auslieferung ans Kreuz. Theologisch interpretieren wir diese Auslieferung (*traditio*) zu Recht als Übereignung Jesu, des Sohnes, an den Vater. Sie war Selbsthingabe ins Dunkel hinein. Wenn wir aber über eine Interpretation des Kreuzes hinauskommen wollen, die darin mehr sieht als die zwar gewiß hoch anzurechnende Bereitschaft zur Übernahme schrecklicher Quälereien, allerdings von einem, der ohnehin weiß, daß er drei Tage später auferstehen wird, werden wir uns Gedanken machen müssen, wie dieses Dunkel denn aussah, in das hinein Jesus sich seinem Vater überließ. Das Dunkel, in das hinein sich Jesus dem Vater überließ, war doch wohl seine Situation unter den Menschen. Derjenige, der gekommen war und der aus lauterstem Herzen auch dazu fähig war, für die Menschen zu leben, konnte nichts anderes mehr tun, als zu seinem Tod ja zu sagen, weil der Vater, der hinter seiner persönlichen menschlichen Geschichte stand, ihm nur noch übrigließ, zu sterben. Wenn der Hebräerbrief sagt, Jesus habe aus seinem Leiden Gehorsam gelernt (5, 8), dann meint er doch, daß er gerade in der Torheit seiner Selbstpreisgabe an den auch für ihn unbegreiflichen Willen des Vaters nun im eigentlichen Sinn der Christus für alle geworden ist. In unserer Theologie nennen wir diese Verhaltensweise Christi sein Opfer. Aber



verstehen wir genügend, daß dieses Opfer nicht nur den Sinn hatte, etwas, das sich hindernd in den Weg des Menschen zu seinem Heil — also auch nach vorne — gestellt hatte, sühnend wieder hinwegzuräumen? Gewiß nahm dieses Opfer die Sünde der Welt hinweg, aber so, daß es unendlich viel mehr war als Sühne. Innerweltlich gesehen hatte der Tod Christi keinen Zweck mehr. Innerweltlich war er sogar die Leugnung des Zweckes, den das Leben Christi hatte: für die Menschen zu predigen und zu wirken. Und trotzdem tat Christus hier gerade das, was für alle heilsentscheidend wurde: sich in der Selbstpreisgabe Gott zu überlassen.

Hier ist also Tat. Hier ist also auch Geschichte. Aber es ist die Tat, die den Raum nicht mit menschlicher Tat füllt, sondern ihn leert, damit er frei werde für Gottes Tat. Eben dieser Raum ist aber nun gefüllt mit Gottes österlicher Tat: mit der Annahme des hingegebenen, des für die vielen überlieferten Christus. Wenn wir also im christlichen Sinn von Heilsgeschichte sprechen, meinen wir genau dies. Nicht nur, daß in einem bestimmten Augenblick die Geschichte durch die Gnade Gottes irgendwie wieder heilvoll geworden ist, sondern daß inmitten unserer wirklichen Welt an einer Stelle das Verhältnis zwischen Gott und Mensch so gelebt wurde, daß Gott ganz Gott und der Mensch ganz Mensch war. Die christliche Heilsbotschaft sagt, daß dies in unserer Menschengeschichte der Augenblick des Kreuzes war; ein Augenblick, der in seinem Ein-für-allemal so lange bleibt, wie Gott selbst bleibt. Sie sagt allerdings auch, daß der Mensch, dessen Entäußerung den Raum für diese Fülle Gottes geschaffen hat, nicht einer der Menschen war, sondern der Sohn, der allein den Raum hat, um Gott ganz zu fassen.

Freilich müssen wir von der Vorstellung des „leeren Raumes für Gott“ ein Mißverständnis fernhalten, das heute alle überzeugten Evolutionisten zur Kritik zumindest am traditionellen Christentum herausfordert. Man würde die Entäußerung Christi nämlich wirklich mißverstehen, wenn man es sich so denken würde, daß möglichst viel Welt geopfert, also zurückgedrängt oder gar vernichtet werden müsse, damit Gott Raum finde. Das Kreuz opfert nicht Welt, sondern der am Kreuz sich Gott Ausliefernde opfert sich. Opfer ist ein personaler Vorgang. Wenn er ins Sachliche verkehrt wird, wenn man also meint, man müsse Welt vernichten, um das Gefallen Gottes zu erwecken, geht man gerade am Kern des Vorgangs vorüber. Opfer ist deshalb mit Weltliebe nicht nur vereinbar, sondern gerade der sich selbst Entäußernde wird in dem Maß auch für die Welt liebend frei, als er sich Gott überläßt.

Wenn ich mich nicht täusche, ist das einer der Punkte, der uns am meisten Schwierigkeit macht. Wenn wir die Welt wirklich lieben, bleibt uns, meine ich, keine Wahl, als mit allen Gutgesinnten Evolutionisten zu sein. Aber die evolutive Welt bleibt Welt, liebenswerte Welt — nicht

jedoch das Heil. Ohne daß wir menschliche Bemühung um Evolution abschätzig von oben herab aburteilen dürfen, im Gegenteil, in der offenen Mitarbeit daran ist uns aber aufgetragen, das Heil im Kreuz unseres Herrn zu suchen und zu künden. Das Kreuz beseitigt nicht nur eine Panne auf dem Weg zur Evolution, sondern das Kreuz ist Heil, weil in seinem Zeichen der Mensch der wahrhaft Gott übereignete Mensch ist.

Wenn man für diese Verbindung von Menschwerdung Gottes und Kreuz den so nur christologisch verständlichen Begriff „Heilsgeschichte“ prägt, dann scheint er mir auch überaus hilfreich zu sein, nicht um die vielen bedrängenden Fragen, die sich uns heute angesichts der Kirche stellen, alle zu lösen, aber doch auch manchmal ohne Lösung in ihrem Sinn zu verstehen. Denn wir alle haben ja erfahren, daß nach der gewiß lichtvollen Art, wie das Konzil über die Kirche sprach, der Fragen nicht weniger, sondern mehr geworden sind. Es geht darum, in der geschichtlichen Kirche ihr Eschatologisch-Österliches und ihre irdische Begrenztheit letztlich gerade nicht zu trennen oder hintereinander zu sehen, sondern beides ineinander. Im Sinn dieses Ineinander verstehen wir den Begriff „Heilsgeschichte“.

Man kann gewiß bis zu einem gewissen Grad zu Recht sagen, daß wir in der Vergangenheit zu viel einer Einstellung erlegen sind, die man als ekklesiologischen Monophysitismus bezeichnen könnte. Die Pilgergestalt war vom bereits Eschatologischen der Kirche verschlungen. Freilich wirkte sich das in der Kirchentheologie auch wieder anders aus als in der Christologie. Während es hier zur Unterdrückung des Menschlichen führte, ergab es dort jene Glorifizierung mancher durchaus menschlicher Züge, die wir mit dem Etikett des Triumphalismus kennzeichnen. Im Gegensatz zu solchem Triumphalismus ist es heute teilweise zu einer Tendenz gekommen, das Göttliche und Menschliche in der Kirche zu trennen. Wir sind bereit, Menschliches, ja Allzumenschliches in der Kirche zuzugeben. Um so mehr sind wir bemüht, hinter diesem Unvollkommenen und Bruchstückhaften etwas festzuhalten, was wir als das Eigentliche und Sichere ansehen, das auch in der heutigen Wandlung bleibt. Wir sind auch bereit, diesen verlässlichen Kern möglichst einzuschränken. Aber wir möchten eben doch möglichst klar einen solchen Kern aufweisen können, der sich der Wandlung widersetzt. Gewiß gehört etwas Bleibendes und dem Wandel sich Widersetzendes zum Wesen der Kirche. Es ist das eschatologisch-österliche Mysterium der endgültigen Vollendung Christi. Aber dieses Mysterium kommt in der Schwachheit zur Vollendung<sup>11</sup>. So sehr oft die jeweilige begrenzte und enge Gestalt überwunden werden muß, so gehört eben diese Enge und Schwäche doch auch zum Mysterium Christi und der Kirche, sofern sie Heilsmysterium ist. Gewiß geht die Kraft auf das

<sup>11</sup> Vgl. 2 Kor 12, 9.

Konto Christi, und gewiß geht die Schwäche auf das Konto der Menschen. Aber gerade diese Menschen sind vom Mysterium der gegenwärtigen Kirche nicht zu trennen. Jeder Versuch, hinter diesen Menschen erst das Eigentliche und Bleibende der Kirche zu finden, muß zu einer Minderung sowohl der wahrhaft menschlichen Seite als auch der von Christus getragenen Wirklichkeit der Kirche führen. Die menschliche Seite behält dann nur die Bedeutung, daß sie überwunden werden muß, damit man ans Eigentliche komme. Das Eigentliche bleibt aber dann, entgegen der Sehnsucht des Menschen, es in einer Fülle zu erreichen, ein schmaler Bereich hinter dem, was wir erfahren. Das Mysterium Kirche dagegen ist beides: der österlich vollendete Christus und das pilgernde Gottesvolk, beides ungemindert, aber auch in keiner Weise getrennt. Je weniger sich das pilgernde Gottesvolk mit Christus identifiziert, um so weniger ist es von Christus trennbar. Wie sich also in Christus Göttliches und Menschliches nicht vermischen, damit beides um so reiner untrennbar miteinander verbunden sei, so darf sich auch das pilgernde Gottesvolk nicht mit Christus identifizieren, damit sein Pilgerweg wirklich von Christus gefüllt werden könne.

Dieser Pilgerweg kann in seiner Tiefe letztlich nur von der Analogie des Kreuzweges Christi her erfaßt werden. Wie Christi Weg zum Kreuz, ist auch der Weg der Kirche ein geschichtlicher Weg. Wie aber Christi Weg zum Kreuz nicht den Sinn einer Selbstvollendung, sondern den Sinn der Hingabe hatte — eben darin wurde er ja Kreuzweg —, kann auch der geschichtliche Weg der Kirche nicht den Sinn einer Vervollkommnung im Sinne einer allmählichen evolutiven Selbstverwirklichung haben. Der geschichtliche Weg der Kirche kann nur in die Selbstentäußerung führen, die Christus als Raum der Hingabe und des Opfers eröffnet hat. Das Entwicklungsgesetz der Kirche steht also unter dem Paradox des Kreuzes und somit der wirklichen Heilsgeschichte: Die Kirche wird um so mehr sie selbst, je mehr sie ihre jeweilige Gestalt hinter sich läßt. Gerade wenn die Kirche sich als das Vorübergehende erkennt, bleibt in ihr der Eine, der jetzt schon bei Gott ist, nämlich Jesus Christus als das vollendete österliche Geheimnis Gottes.

Aus dieser Kreuzesgestalt der Kirche ergibt sich aber auch ihr besonderer eschatologischer Charakter: Sie ist um so mehr Heilsgegenwart, als Jesus ihr als der Kommende gegenwärtig ist. Damit hat sie teil an der Pilgergestalt, die alle Heilsgeschichte kennzeichnete, schon vor Christus im Alten Bund. Das Zeichen für Moses, der Gottes Volk aus der Knechtschaft führen sollte, war ein Zeichen, das nur dem etwas sagte, der auf Verheißung hin zu glauben bereit war: „Wenn du das Volk herausführst aus Ägypten, so werdet ihr auf diesem Berg Gott verehren!“<sup>12</sup> Es ist der-

<sup>12</sup> Ex 3, 12.

selbe Grundzug des Glaubens, der in Christus wiederkehrt, der bereit war, sich Gott auszuliefern. Für eine Kirche, die nicht nur aus dem sündelosen Jesus, sondern aus seinen sündigen Brüdern besteht, kann die Lebensform deshalb auch nicht lauten: Wir versuchen einen kleinen festen Bestand zu sichern, sondern wir gehen auf den vollendeten Christus hin dem noch offenen Ziel entgegen.

Das ist nun keine erbauliche Überlegung, mit der man in den praktischen Schwierigkeiten recht wenig anfangen kann. Sie besagt, daß die Kirche kein Stück ihres Weges absolut setzen kann. Freilich besagt sie auch, daß sie kein Stück dieses Weges, weil es ihr heute nicht mehr gefällt, ausklammern kann. Tradition ist dann in der Kirche keine Unfehlbarkeitsbefestigung, in die man sich bequem zurückziehen könnte, wenn es unbequem wird. Die Christustradition ist in der Kirche so lebendig, als die Kirche bereit ist, sich jeweils vom Heiligen Geist zum aktuellen Verständnis dieses einen vollendeten Mysteriums Christi führen zu lassen. Die Kirche darf keine neue Verkündigung kennen, denn es gibt nur das eine Fundament. Aber ihre Verkündigung muß, wenn sie jederzeit dasselbe sagen soll, jeweils neu sein<sup>13</sup>. Denn die Kirche muß so weitergehen, wie ihr Herr sie sich entgegengehen läßt. Ihr Aggiornamento ist so betrachtet keine kluge Taktik, sondern einfach nur Gehorsam. In diesem Sinn haben wir ja die Parakletsprüche des Johannes verstehen gelernt (auch wenn wir bei der Auslegung hier noch einmal einen Unterschied machen müssen zwischen der Situation der Urkirche und unserer eigenen Situation): Der Geist bringt keine neue Verkündigung über Jesus, aber seine an dem vollendeten Jesus orientierte Interpretation ist immer neu, weil sie nicht nur etwas über Jesus sagt, sondern ihn selbst bringt<sup>14</sup>.

Freilich heißt auch das nicht, daß die Verkündigung einer vergangenen Zeit für uns bedeutungslos würde. Im Gegenteil, die Versenkung in die frühere Jesusauslegung, die in der Kirche bereits Wortgestalt angenommen hat, führt uns auch zur Erkenntnis dessen, was für unsere Gegenwart wichtig ist. Aber dies Verständnis hängt dann nicht am starren Wortlaut, sondern im Licht des Geistes erkennen wir in unserer Gegenwart, wie die Worte der Vergangenheit als Zeugnis desselben Geistes zu verstehen sind — inmitten einer Aussage, die in menschlicher, also geschichtlicher Sprache redet. Wenn der veränderte geschichtliche Standort zur Frage an manche alte Formel herausfordert, sollten wir vor solchen Fragen keine Angst haben. Der Geistgehalt einer Aussage ist nicht bedroht, wenn ich den geschichtlichen Ort besser kenne, in dem sie gesprochen ist — im Gegenteil. Wir haben es in unserem christlichen Glaubensinhalt zudem

<sup>13</sup> Vgl. Rudolf Bultmann zu Joh 16, 13.

<sup>14</sup> Vgl. Franz Mußner, *Die johanneische Sehweise*. Freiburg-Basel-Wien 1965, (*Quaestiones disputatae* 28) bes. S. 56—63.



nicht mit ideellen Wahrheiten zu tun, deren Fassung selbst wieder in ein evolutives Schema von Unvollkommenheit zu immer größerer Vollkommenheit eingeordnet werden müßte oder könnte. Es gibt freilich auch hier wirkliches Wachstum. Die Geschichte der Glaubensformeln beweist das. Und es gibt damit mehr oder weniger gute Fassungen einer Glaubenswahrheit. Aber es geht bei der Glaubenswahrheit letztlich nicht um die Klärung einer Idee, sondern um die jeweilige Interpretation einer persönlichen Wirklichkeit, die mir entgegenkommt und deren Wahrheit ich letztlich nicht in meinem Denken erfasse, sondern in der gläubigliebenden Begegnung. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß solche Begegnungen meinen Geist und mein Denken ausschalten würden, im Gegenteil. Aber es ist ein typischer Unterschied, ob ich über etwas nachdenke, das ich selbst denkend verantworten muß, oder ob ich über einen nachsinne, dem ich mich überlassen kann. Das Glaubensdenken der Kirche hat diese letztere Struktur.

Wenn es schon für die Erkenntnis einer ideellen Wahrheit gilt, daß die stets erneute Frage an ihre bisherige Aussage letztlich diese Wahrheit nicht relativistisch verschwimmen, sondern das eigentlich Gemeinte tiefer erfassen läßt, so gilt das noch mehr für Aussagen über eine Person. Sie müssen letztlich ja immer jenes „Erfahrungsmoment“ enthalten, das mir allein die Wahrheit einer Person erschließen kann. Alle Jesusverkündigung und Überlieferung sind aus diesem Grund letztlich Zeugnis von dieser Personwahrheit, die Jesus ist. Das fordert aber ihre jeweilige Aktualität.

Müßten wir nicht in diesem Kontext die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit tiefer durchdenken? Gewiß, wir erfahren in der Gegenwart ja gerade, was sie nicht ist. Vielleicht ist es für uns katholische Christen, vor allem uns Priester, eine gewisse Pferdekur. Unfehlbarkeit ist kein nach Belieben anwendbarer Mechanismus. Der Papst muß nämlich, etwas hart formuliert, in einer uns alle bedrängenden Frage sagen: Ich kann eine verbindliche Antwort zur Zeit nicht geben. Unfehlbarkeit ist also nicht dann einfach zur Hand, wenn wir sie wünschen. Sie bleibt in der Verfügung des Herrn der Kirche. Aber wozu dient sie in seiner Hand?

Bei der Endredaktion des Ökumenismusdekrets gab es eine große Aufregung über eine Textänderung, die in letzter Minute angebracht wurde. Im vorher vom Konzil gebilligten Text hieß es von den Reformationskirchen, daß die zu ihnen gehörenden Christen in ihnen Christus fänden. Die Endredaktion schwächte ab: die Christen suchten in diesen Gemeinden Christus<sup>15</sup>. Nach anfänglicher zorniger Verlegenheit sagten viele evangelische Christen: Diese Charakterisierung paßt viel besser zu dem,

<sup>15</sup> Nr. 21 — der Text bezieht sich genau genommen auf den Vorgang, der sich beim Lesen der Schrift vollzieht.

was wir unter Kirche verstehen: Wir suchen Christus in der Kirche. Ist das nun ein Vorrecht der Reformationskirchen, Christus als Kirche zu suchen — oder gilt das überhaupt für die Kirche? Gilt es auch für unsere Auffassung von der Kirche, daß sie Christus nur so weit besitzt, als sie ihn sucht? Wenn es aber zum Wesen einer Kirche, die die *theologia crucis* ernstnimmt, gehört, Christus zu suchen, damit er gerade in ihrem Suchen bei ihr sei, dann kann auch die Aussage von der Unfehlbarkeit keinen Besitz bedeuten, der die Pilgergestalt aufheben würde. Unfehlbarkeit ist dann kein Wahrheitsbesitz, wie er der Kirche der Vollendung allein entsprechen kann, sondern eine Hilfe des Herrn gerade für eine pilgernde Kirche. Sie garantiert dann dem Suchen die Richtung, damit es Christus nicht verfehlt. Sie kann aber dem Wesen der pilgernden Kirche entsprechend nicht das Suchen aufheben wollen. Sie würde ja sonst die Art und Weise aufheben, in der die pilgernde Kirche allein Christus nahe sein kann — und zwar nicht deshalb, weil Christus halt seiner Kirche nicht mehr zugestehen wollte, sondern weil vom Geheimnis des österlichen Kreuzes her diese Form der Gegenwart Christi ein besonderes Gnadengeschenk sein sollte, es soll die wirkliche Gestaltung der Kirche nach dem Bild ihres Herrn ermöglichen. Eine so interpretierte Unfehlbarkeit im bewußten Zusammenhang mit dem Pilgercharakter der Kirche trüge nicht weniger das Zeugnis des Geistes, sie würde aber die Kirche vielleicht für viele In- und Außenstehende verständlicher und menschlicher machen.

#### IV.

Wir müssen zum Schluß kommen. Es gab eine Kirchenfrömmigkeit, sogar eine solche recht enthusiastischer Art, wie sie sich etwa in dem Lied „Fest soll mein Taufbund immer stehen...“ ausgedrückt hat. Auf den ersten Blick scheint es heute kaum noch Kirchenfrömmigkeit zu geben. Im Gegenteil, sie scheint kühler Kritik gewichen zu sein. Auch dort, wo die Menschen die Kirche bejahen, empfinden sie sie als Last, oder sie leiden zumindest an ihr. Dieses Leiden an der Kirche könnte aber vielleicht zur reifen Grundlage einer Liebe zur Kirche werden. Was Kirche verspricht, ist nicht Sicherheit und Triumph, wenigstens nicht für die gegenwärtige Zeit. Das heißt nicht, daß es in ihr nicht den wahrhaft österlichen Jubel gebe. Aber wir sind heute eine Stufe mehr dagegen gefeilt, menschlich Glanzvolles mit dem österlichen Charakter der Kirche zu verwechseln. Auch wir sind sicher noch nicht endgültig gegen alle Mißverständnisse dieser Art immun. Aber wir sind darin wieder einen Schritt weitergekommen. Liebe zur Kirche bedeutet heute für alle wachen Christen nicht selbstgefällige Täuschung über Macht und Einfluß der Kirche. Sie ist nicht Liebe zum bergenden und schützenden Apparat, sondern sie ist Bruderliebe. Die Selbstbesinnung hat die Kirche nicht vor dem Spiegel stehend

festgehalten, weil sie sich gar so schön fand. Sie hat vielmehr dazu geführt, daß die Kirche sich in all ihren wachen Gliedern wieder als missionarische Kirche entdeckt hat, als Kirche, die nicht für sich, sondern für die Welt da ist. Aber vielleicht besteht die Aufgabe darin, den Menschen, besonders den jungen Menschen, die sich so entschlossen der Welt zuwenden, weil sie Kirche sein wollen und eine solche offene, d. h. liebende, Kirche lieben, klarzumachen, daß diese Hinwendung zur Welt nur Frucht bringen kann, wenn sie — im Zeichen des Kreuzes Christi — auch die Selbstausslieferung an Gott ist. Nicht umsonst erschrecken junge Menschen so sehr — oder werden wenigstens nachdenklich vor dem Wort des Evangeliums: „Wer sein Leben liebt, wird es verlieren . . .“ (Mt 10, 39).

## Der Primat als dialogisches Prinzip

*Von Professor Wilhelm Dupré, De Paul University, Chicago*

Wie kaum eine zweite Wahrheit des Christentums bewegt sich heute die Lehre vom päpstlichen Primat im Spannungsfeld verschiedenster Meinungen. Ihre Beurteilung erstreckt sich vom überlegenen Belächeln bis hin zur Reaktion jener Bischöfe, die den Papst angeblich tränenden Auges und kniefällig vor jeder Preisgabe dieses Dogmas bewahren wollten. Hinzu kommt, daß sich innerhalb der Theologen vielfach die Gewohnheit herausgebildet hat, den Primat entweder mit allen Glocken exakt-juridischen Selbst- und Gruppenbewußtseins auszuläuten oder aber zu verschweigen. Aus dieser Situation heraus nimmt es keineswegs wunder, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Problematik aufgreifen mußte, wollte es nicht an einem der zentralsten Probleme der Kirche unserer Zeit vorübergehen.

In der Zuordnung von Primat und Bischofskollegium hat es das Problem zweifelsohne theoretisch und praktisch weitergeführt. Doch hängt die Verwirklichung auch noch entscheidend von der Zukunft ab. Damit handelt es sich um ein aktuelles Problem. Es erfordert die Anstrengung des gläubigen Denkens als menschliche Antwort auf das unfafßbare Geheimnis der Gnade und des Lebens.

### I.

Wie immer wir auch an Phänomene herangehen, eine erste und grundsätzliche Besinnung muß jedenfalls der phänomengerechten Aussageweise und Fragestellung gelten<sup>1</sup>. Denn ohne Zweifel gilt Analogie und analoge Aussage und Redeweise, d. h. die grundsätzlich offene und jederzeit zu bedenkende Weise des Sprechens und des Logos nicht nur im Hinblick auf Gott und das Sein (der Metaphysik), sondern auch für alle Erscheinungen des Seienden, der Welt und in der Welt. Anders gewendet: die analoge Struktur der Wirklichkeit erfordert die Analogie der Aussage in jedem ihrer Bereiche gemäß den Strukturen dieser Bereiche. Übersieht man diese Grundgegebenheit menschlichen Erkennens und Sprechens, so sind Irrtümer und Mißverständnisse unausbleiblich und der Zugang zur Wahrheit verstellt.

Obwohl Prinzip und Bedeutung der Analogie grundsätzlich feststehen und anerkannt sind, gerät man doch vielfach in Versuchung, sie unversehens außer acht zu lassen. Dies ist der Fall, wenn man meint, mit einer

<sup>1</sup> Das besagt keineswegs, daß diese Besinnung nicht stets und ständig wiederkehren muß oder erst am Ende umfassend durchgeführt werden kann. Als grundsätzliche Besinnung will sie vielmehr ständig gegenwärtig bleiben und neu formuliert werden.



einzigsten Logik und einer einzigen Begriffssprache auszukommen<sup>2</sup>, anstatt diese den Phänomenen und den Möglichkeiten der Sprache entsprechend im Gesamthorizont von Sinn überhaupt — der wie das Sein selbst nur analog sein kann — jeweils den Verständnismöglichkeiten des Verstehenden und Verstehbaren anzupassen. Letzteres scheint mir vor allem in der Ekklesiologie, wo die soziologisch-sichtbare Seite der Kirche Christi gar zu leicht Anlaß dafür gibt, in den Kategorien des bloß Soziologisch-Sichtbaren zu denken, nicht gebührend berücksichtigt zu werden.

Um das zu überprüfen, brauchen wir nur eine gängige katholische Dogmatik aufzuschlagen. Da ist z. B. die Rede von „Oberleitung“, von „Regierungsgewalt“ des Papstes, von „Unterwerfung“; davon, daß „die Hierarchie der Kirche“ „nach der Anordnung Christi“ „eine Verbindung von Monarchie und Aristokratie“ darstelle; daß die Gläubigen „überhaupt keinerlei Anteil an der Regierung“ hätten und vieles andere mehr. Mit solchen Worten, die ihrer Bedeutung nach in den weltlich-sozialen Bereich gehören, wird wohl kaum ein Zugang zur analogen Rede und Wahrheit von der mystisch-weltlichen Erscheinung der Kirche Christi gefunden, bzw. es wird nur selten die analoge Struktur solcher Redeweisen thematisiert. Damit aber reichen diese nicht nur nicht an das Gemeinte heran, sondern stellen es auch notwendig in ein falsches Licht, was letzten Endes zu Mißverständnissen und Problemen führen muß, unter denen nicht nur Generationen, sondern Jahrtausende zu leiden haben.

Wie immer wir also an das Problem herangehen mögen, Vorbedingung für ein sach- und phänomengerechtes Sprechen ist und bleibt die grundsätzliche Erörterung dieses Sprechens selbst. Darum soll nun versucht werden, aus dieser Perspektive, die Problematik des Primats zu sehen und so vielleicht einiges Licht in den ganzen Fragezusammenhang zu bringen. Die These, die dabei vertreten wird und in deren Erhellung — den Gesetzen der Hermeneutik und des verstehenden Sprechens gemäß — zugleich auch ihre Verifizierung gesehen wird, ist die, daß der päpstliche Primat als negatives Prinzip<sup>2a</sup> im Sinn der Möglichkeit für den „Dialog mit der Welt“ und der Geschichte, d. h. als dialogisches Prinzip zu verstehen ist und daß damit dieses Prinzip sowohl für die mögliche Redeweise vom Primat wie auch für sein Wesen und seine Bedeutung relevant wird. Anders ausgedrückt: erweist sich die phänomenale Struktur des Primates als korrespondierender Gehalt zur negativ-dialogischen

<sup>2</sup> In Wirklichkeit ist eine solche Haltung versteckter Nominalismus. In ihrer „Unabhängigkeit“ als *flatus vocis* erscheint „Sprache“ (Logos und Logik) als informatives Medium mit absoluter Eigengesetzlichkeit. Der Gehalt des „Wortes“ ist nicht in konstitutiver Abhängigkeit von dem gesehen, auf das es sich bezieht.

<sup>2a</sup> Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, möchten wir darauf hinweisen, daß „negativ“ hier keinen pejorativen Beigeschmack hat, sondern im Sinne einer noch zu entfaltenden ontologischen Struktur zu verstehen ist.

Denk- und Sprachstruktur, so bedeutet das, daß wir in der gegenseitigen Entfaltung beider Momente zugleich auch ihre Wahrheit finden, d. h. in der Wahrheit derartigen Sprechens die Wahrheit des Primats entdecken können.

## II.

Die originäre Rede vom negativen Prinzip hat ihren logisch-ontologischen Platz in der dialogischen Struktur der menschlichen Person. Im Unterschied zum positiven Prinzip, das wir infolge seiner intuitiven, d. h. im Umkreis der *per se notum* gewonnenen Eigenständigkeit als solches kennzeichnen können, gewinnt das negative Prinzip diese Eigenständigkeit, die es zum Prinzip-sein braucht, erst dadurch, daß das von ihm Prinzipiierte für es selbst konstitutiv wird. So z. B. finden wir es im Verhältnis des Menschen zur Sprache überhaupt oder auch zur anderen Person und in den in diesem Umkreis wirksamen Prinzipien. Der Mensch wird zum Prinzip der Sprache in dem Augenblick, in dem er das „Gesprochene“ im universalen Horizont von Verständnis und Verstehbarkeit überhaupt — wir können auch sagen: in der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, die in der heterothetischen<sup>3</sup> Struktur des Augenblicks gestiftet wird — als das sinnvolle Gegenüber sein Sprechen mitbegründen läßt. Er wird zum Prinzip seiner Personalität, indem seine Person in der Liebe zum Andern, letztlich in der Liebe zur Liebe selbst, die Gott ist, als solche begründet wird.

Damit ist die abstrakte Formulierung des Identitäts- bzw. Widerspruchsprinzips keineswegs verletzt, bezieht sich diese doch auf das, was zur selben Zeit unter derselben Rücksicht bezogen wird; etwas, das dann problematisch werden muß, wenn das Wesen der Zeit in eine neue Dimension eintritt (theoretisch sowohl als ontisch), wie es überall dort der Fall ist, wo im Wesen des Augenblicks jedes einseitig gerichtete Ausgreifen in und für die Wirklichkeit der Freiheit auseinanderbricht. Das Identitätsprinzip als solches ist lediglich in einer anderen, wir können sagen, in der rectilinearen Dimension gesehen.

Der Primat als negativ-dialogisches Prinzip würde also besagen, daß er seine Prinzipienhaftigkeit nicht in sich selbst hat, sondern jeweils dadurch gewinnt, daß er sich auf ein Anderes, wenngleich ihm Eigenes bezieht. Was aber ist dieses Andere und Eigene zugleich? Gibt es dafür einen biblischen Anhaltspunkt, und wenn, worin besteht er?

<sup>3</sup> Zum eingehenderen Verständnis dieses Terminus, wie er im Anschluß an Augustins Denken gewonnen ist, vgl. J. Mader, Die logische Struktur personalen Denkens, Herder, Wien 1965, p. 62 ff.

### III.

Die Beantwortung dieser Frage muß notwendigerweise auf Schwierigkeiten stoßen, da der frühen Kirche, in deren Mitte die Schrift verfaßt wurde, dieses Problem evidentermaßen nicht in derselben Weise gegenwärtig war, wie wir es heute zu sehen gewohnt sind. Es ist darum zu erwarten, daß es nicht so sehr die Aussage als solche ist, sondern eher die Aussagekraft des realen Geschehens und des objektiven Kompositionszusammenhangs<sup>4</sup>, die uns Anhalt geben kann. Damit ist zugleich auch ausgedrückt, daß die zu erwartende Interpretation nicht die einzige der entsprechenden Stellen zu sein braucht und wahrscheinlich auch kaum an erster Stelle zu betrachten ist.

Die sprechendste Stelle für den päpstlichen Primat als Vorrangstelle Petri ist zweifelsohne Matthäus 16, 17 ff. Auf die Frage „Für wen halten die Leute den Menschensohn“ (Mt 16, 13) gibt Petrus die Antwort: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16, 16).

Dem folgen die verheißungsvollen Worte an Petrus, daß ihm dies nicht von Fleisch und Blut geoffenbart worden sei, sondern vom Vater im Himmel, und daß er fortan zum Fels der Kirche werden solle (Mt 16, 17—19). Damit scheint nun diese Episode abgeschlossen, was offenbar noch dadurch unterstrichen wird, daß in Mt 16, 21 ein völlig neues Thema aufklingt: das Sterben des Herrn. Bei näherem Zusehen ist dies jedoch nur scheinbar der Fall, denn der Aufbau der nun folgenden Verse nimmt dem Kompositionszusammenhang entsprechend zweifelsohne Bezug auf das Vorhergehende, sofern wir dort die Bedeutung im Verhalten des Petrus erblicken. Dies ist zumindest dem realen Geschehen nach gegeben<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Es ist das *depositum fidei* als personaler Bezugsgrund, d. h. die Wirklichkeit der Offenbarung als Geschehen, sofern dieses offen ist für unser „Hören“. Nicht die Sätze als Sätze machen demnach das *depositum fidei* aus, sondern die Ganzheit offenbarungssignifikanter Ereignisse, unter denen natürlich die „Sätze“ eine besondere Stellung einnehmen. Diese Ganzheit selbst ist jeweils transparent für gegenwärtiges Fragen und Verstehen. Sie gibt in solchem Zusammenhang das Maß und den Maßstab für die Deutung des geschichtlichen Augenblicks; kann also niemals ausgeschöpft werden, noch kann sie durch das, was „nach“ ihr kommt, völlig vertreten werden.

<sup>5</sup> Von hier aus könnte mit gleichem Recht auch Markus 8, 27 ff. — formgeschichtlich als Vorlage für Mt 16, 13 ff. zu betrachten — herangezogen werden, wo das Kerygma sozusagen ganz auf den Realgehalt reduziert ist: 1. Für wen halten die Menschen — haltet ihr mich? Petrus: Du bist der Messias (Mk 8, 27—30); 2. Christus spricht über sein Leiden — Petrus nimmt ihn zur Seite... (Mk 8, 31—33); 3. Jüngerschaft als personales Geschehen (Mk 8, 34 ff.). Der Ergänzungscharakter von Matthäus 16, 17—19 wird damit sozusagen als Präzisierung der universalen Botschaft augenfällig. Dem widerspricht keineswegs die Interpretation, in der Primatstelle eine Begründung für die Hinwendung Jesu zum neuen Israel zu sehen. Der auf Dialogizität hin verstandene Primat ist nämlich im Grunde nichts anderes als der sichtbare Ausdruck dafür, daß die

In Mt 16, 22 wird nun berichtet, daß Petrus den Herrn nach seiner Leidensankündigung auf die Seite nahm und ihn vor dem, was kommen sollte, bewahren wollte. Die Antwort, die Petrus, der Fels, erhält, ist erschreckend: „Hinweg von mir, Widersacher (satana!). Du bist mir zum Ärgernis, denn du denkst nicht das, was Gottes, sondern was des Menschen ist“ (Mt 16, 23).

Halten wir den Gegensatz dieses Verses zu dem oben genannten Passus der Seligsprechung fest und lassen wir die real-thematische Einheit und Zusammengehörigkeit beider Stellen (in der Person und dem Tun Petri) gelten, so bringt der nun folgende Abschnitt Licht in das Verständnis des Gesagten, da in ihm das „Warum“ und „Wie“ dieser Zusammengehörigkeit geklärt wird. Dies geschieht in der Enthüllung der Grundlage und der Substanz, auf der die Kirche, d. h. Christus in der Menschheit und in der Geschichte in Erscheinung treten kann. Dieses Fundament besteht nach den Worten Christi in der Jüngerschaft der Seinen, d. h. darin, daß nur der wahrhaft Jünger ist, der ihm nachfolgt, sich selbst verleugnet und sein Kreuz auf sich nimmt (Mt 16, 24 ff.). Mit anderen Worten: auf Grund der Jüngerschaft Christi wird sowohl das positive Verhalten des Petrus ermöglicht (der wissende Glaube, daß Jesus der Messias ist), wie auch die Negativität seines Verhaltens aus einem Mißverständnis ihrer selbst zustande kommt (der „menschliche“ Glaube, für Jesus „Sorge“ zu tragen). Hier wird das Fundament erreicht, auf dem sich das christliche Geschehen aufbaut. Erst aus der Hypostase der Jüngerschaft entsteht jene Wirklichkeit, die wir als Kirche bezeichnen können und die den Primat des Petrus einschließt und trägt; allerdings im umfassenden Horizont der Jüngerschaft, womit zugleich auch der universale Charakter dessen, was das Wesen des Primats ausmacht, angedeutet zu sein scheint. Und wenngleich die genannten Erscheinungen in sich bestehen, so doch nur deshalb, weil sie zuvor aus und durch den Vollzug der Jüngerschaft ermöglicht worden sind.

Demnach zeitigt die zusammenhängende Schau des vorgelegten Textes, welche sich als Interpretation des realen Geschehens und des objektiven Kompositionszusammenhangs versteht, drei fundamentale Ergebnisse:

1. Petrus wird dort aus der Zahl der Apostel herausgehoben, wo er die grundsätzliche Aussage über das Wesen des Herrn nach der Weise Gottes, d. h. des Glaubens, formuliert.

Kirche stets im Übergang steht zwischen Gewesenem und Kommendem, zwischen altem und neuem Israel als Welterschöpfung, Erwählung und Erfüllung einerseits und Erfüllung, Berufung und Eschaton andererseits. (Vielleicht verstehen wir aus dieser Perspektive auch die tiefere, d. h. heilsgeschichtliche Bedeutung der Vorliebe Papst Johannes' XXIII. für die „Lehre von den Letzten Dingen“.)



Das hier sich zeigende Wesen des Primats selbst kann als das Wissen-, Denken- und Sagen-Können dessen verstanden werden, was das Kirche-sein der Kirche, die Gegenwart Christi in den Christen und in der Welt zu gegebener (geschichtlicher) Stunde ausmacht.

2. Ebenderselbe Petrus wird verdammt, wo er die Aussage des Herrn (sein Leiden und Sterben) nach seiner eigenen Weise interpretiert.

3. Das Wesen der Jüngerschaft als die verbindende und begründende (und damit absolut undialektische) Wirklichkeit wird in der bedingungslosen Nachfolge Christi gesehen. Auf Petrus rückinterpretiert würde das besagen: sofern er als Jünger des Herrn spricht, wird er zum Fels der Kirche; sofern er als Jünger dieser Welt redet, wird er dem Irrtum und der Unwahrheit überliefert. Beides gründet in dem universalen Prinzip der Jüngerschaft, d. h. der Kirche, die Petrus als das Andere ihrer selbst ermöglicht und trägt.

Die Wahrscheinlichkeit einer solchen Exegese von Matthäus 16 (und einschlußweise auch von Markus 8) wird durch Gal 2, 1—21 gestützt, wo dasselbe Thema in einer anderen, jedoch ebenfalls offenbarungssignifikanten Situation abgewandelt wiederkehrt. Dort heißt es, daß Paulus „einer Offenbarung zufolge“ (2, 2) hinauf zu den maßgebenden Zeugen des Glaubens zog, um ihnen das Evangelium vorzulegen. Unter diesen hat Petrus insofern eine besondere Funktion inne, als er mit dem „Evangelium für die Beschnittenen“ (Gal 2, 7) — wir interpretieren: für die bestehende und damit maßgebende Kirche — betraut ist. Petrus also und die maßgebenden Jünger gelten hier eingeschlossenermaßen als die Instanz zur und für die Verifikation der Botschaft. Anschließend wird von Petrus gesprochen, der sich in Antiochien menschlich klug — heute können wir vielleicht sagen: politisch oder gar kirchenpolitisch — verhalten hat und dem Paulus darum öffentlich „ins Angesicht“ widersteht (Gal 2, 11). In einem dritten Abschnitt spricht dann Paulus von der alleinigen Rechtfertigung des Menschen durch Christus, die als ein Leben in und nach Christus (Gal 2, 20) gedeutet wird.

Interpretieren wir diesen Text auf die Sonderstellung des Petrus hin, so wiederholt sich der soeben aufgezeigte universale Aspekt der Kirche: der grundlegende Gesamtzusammenhang — damit aber auch Deutungszusammenhang — für das christliche Phänomen ist und bleibt die Nachfolge Christi, das Leben in ihm, in seinem und des Menschen personalen, d. h. freien Bezug der Liebe. In diesem Zusammenhang — und nur in ihm — erhält Petrus seine Sonderstellung, die wir auch nach Mt 2, 26 und Mk 10, 43 als die des Dieners aller bezeichnen können. Weicht er von der Nachfolge ab, wird er zum allzu menschlichen Menschen, zum Verführer, dem Paulus ins Angesicht widersteht.

#### IV.

Von dieser prinzipiellen Offenbarungsvorgegebenheit aus, auf deren Hintergrund der Primat des römischen Bischofs zweifelsohne zu sehen ist, fällt auch das eigentümliche Licht des Verstehens auf diesen Primat. Danach folgt, daß dieser Primat nichts absolut Eigenständiges ist, sondern die Eigenständigkeit seines Prinzips jeweils erst durch die Präsenz der Kirche gewinnt; eine biblische Selbstverständlichkeit, die in juristisch-abstrakter Sprechweise im *ex cathedra* des ersten Vatikanischen Konzils zum Vorschein kommt.

Diese Eigenständigkeit wird dann gewonnen, wenn Petrus Christus nachfolgt, wenn er sein Jünger ist, wenn er in ihm lebt oder allgemein, wenn er glaubt. Zwar bleibt Petrus stets Petrus, aber die Verbindlichkeit seines Wortes, die aus dem Primat gewonnen wird, hängt ab von seinem Kirche-sein bzw. vom Glauben, in dessen Licht er es verkündet.

Somit stehen also Primat und Glaube in einem grundsätzlichen Zusammenhang. Der Primat selbst ist negativ, sofern er sich selbst erst dann erreicht, wenn er im Glauben an Christus seine mitbegründende (andere) Komponente gewinnt.

Damit ist nun ein wesentliches Moment des Primats in den Blick gebracht, gedeutet ist er jedoch nicht. Indem der Papst glaubt, wird er als maßgebende Instanz der Botschaft in der Gemeinschaft der Glaubenden zum Papst. Der Glaube ist damit das eigentliche Problem des Papsttums und seines Primats, da es in ihm erst die Verifikation seiner selbst, das heißt seine Prinzipienhaftigkeit erfährt.

Wie aber wird der Glaube wirklich? Zweifelsohne im Werden der Kirche, sofern diese der mystische Christus selbst ist. Die so verstandene Kirche ist aber in jedem einzelnen, in dem Christus lebt und der in Christus lebt; der Nachfolger des Apostels nicht weniger als jeder andere, der Christus folgt und von ihm gerufen ist. Wir können auch sagen: der Papst gewinnt seinen Primat in sich selbst, sofern er Kirche ist. Wer garantiert dafür, oder wo findet sich das Kriterium dafür, daß der Papst Kirche ist?

Der christlichen Überlieferung zufolge gewinnt der Jünger Christi sein Christsein immer erst im Angesicht des Andern, den er sieht, den er liebt und dem er glaubt (vgl. 1 Joh 4, 7 ff.). Dieser Andere (als der „alter Christus“) wird somit konstitutiv für das Kirchesein der Kirche und damit auch für das Papstsein des Papstes. Der Primat ist negatives Prinzip, sofern er das Gegenüber des Anderen, das heißt das Gegenüber der Kirche braucht, in deren Angesicht er erst zu dem wird, was er sein kann. Diese Negativität des Primates ist jedoch nicht dialektisch, weil das Gegenüber des Andern zugleich auch das Selbe des Eigenen, das heißt

die fundamentale Gemeinsamkeit desselben Grundes ist, welcher Christus heißt.

Damit ist nun ein zweifaches erreicht:

1. Der Primat kann nicht isoliert aus sich selbst wirksam werden, kann nicht allein im Sinn des *opere operato* fungieren. Die Magisierung der kirchlichen Struktur ist darum abzuweisen. (Geschichtlich ist es in der Überwindung gnostischer Strömungen in der frühen Kirche geschehen).

2. Zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Primats waltet also die Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8, 21), die Freiheit der Kirche, die nicht nur die Bischöfe, sondern auch die übrigen Christen, das Konzil und, wenn wir heilsgeschichtlich denken, auch die Geschichte als konstitutives Moment in sich schließt. Die Kirche ist trotz — oder besser — wegen des päpstlichen Primates nicht geistige Zwangsanstalt, als die sie in den Augen vieler erscheint. Sie ist als Kirche Christi die Gemeinde der Freien, welche die Wahrheit, die im und durch den Primat auch geschichtlich immer wieder gesucht werden kann, jeweils im universalen Gehorsam Gottes frei macht.

Der Primat als negativ-dialogisches Prinzip verstanden ist also von wesentlicher Bedeutung für die dialogische Struktur der Kirche in Welt und Geschichte, was soviel heißt, daß er von hier aus seine Deutung (als Moment der Kirche selbst) erfahren muß und erfährt. Diese dialogische Struktur bedeutet nicht nur Befreiung im Sinne des Festumrissenen und Gewissen, sondern zugleich auch Aufgabe im Sinne der geschichtlichen Erfahrung gegenüber der Wahrheit. Verlangt die praktische Aufgabe der Kirche das stete, missionarische Zeugnis der Auferstehung unseres Herrn, so die theoretische die Überwindung aller verstandhaft-technischen, das heißt verfälschenden Aussagen im theologischen Verständnis ihrer selbst. Das dialogische Wesen der Kirche Christi erfordert also die dialogische Rede der Wesensaussage, in der die Theologie, das heißt die je auf Gott und Christus bezogene Rede des Primats, von fundamentaler Bedeutung ist.

Greifen wir zurück auf die Wurzeln christlicher Herkunft, so können wir diesen Gedanken auch so formulieren: Der Gott der Offenbarung ist der Gott der Geschichte. Er steht uns nicht gegenüber als eine theoretische Größe, die es in Abstraktionen zu erforschen gilt. Jahve ist handelnder Gott und nur in diesem Handeln von uns Menschen sowohl in seiner Immanenz als auch in seiner Transzendenz zu erkennen. Dieses Handeln hat zwar in der konkreten Gestalt Jesu und der mit ihm gekommenen Offenbarung als fleischgewordenes Gotteswort seinen Höhepunkt erreicht, nicht jedoch seinen Abschluß erfahren. Offen bleibt stets die Botschaft des kommenden Herrn und das, was sich als Heilsgeschichte auf diese Ankunft hin ereignet. Dieses Geschehen müßte verstummen, wenn seine Präsenz, die Kirche, nur dem toten Buchstaben (vgl. 2 K 3, 6) überliefert wäre; sie

müßte aufhören, Kirche als Ort und Zentrum gegenwärtigen Heilsgeschehens zu bleiben, da ihr das Wesentliche fehlen würde: die Freiheit des Geistes, der weht, wann und wo er will (vgl. Joh 3, 8). In ihrer Historizität müßte sie notwendigerweise zur sozialen Institution erstarren, da sie der Kraft der Zukunft, die allein lebendige Geschichte gestalten kann, ermangeln würde. Die Katholizität der Offenbarung würde beschränkt zur Partikularität eines bestimmten und vergänglichen Ereignisses.

In welchem Prinzip aber findet die Kirche diese Kraft der Zukunft? Es ist der Geist, der wirksam wird in der Prinzipienhaftigkeit des Primates, sofern wir diesen in der genannten Weise verstehen. In seiner negativ-dialogischen Struktur eignet ihm die Möglichkeit — und sofern diese wirklich wird, müssen wir hinzufügen — die Mächtigkeit, die Geschichte auf Heil und Wahrheit hin zu erhellen und Werkzeug zu sein für die unbegreifliche Gegenwart Gottes in ihr.

Im Primat und seiner Prinzipienhaftigkeit finden wir demnach die Möglichkeit zur ständigen Fortsetzung dessen, was sich einmalig und endgültig in den Offenbarungs-Gestalten der Geschichte Israels und des Neues Testamentes ereignet hat. Wir müssen jedoch hinzufügen: dies ist nur dann der Fall, wenn dieser Primat auch in seiner Prinzipienhaftigkeit vollzogen wird, wenn er sich in die Freiheit des Dialogischen hinein verwirklicht, die weder als Relativität alles Geschichtlichen mißverstanden, noch als Absolutheit des Historischen überinterpretiert werden darf, sondern als in ihrer Dialogizität beides einander vermittelnd begriffen werden muß.

## V.

Dieser Gedanke der Dialogizität erweist seine Fruchtbarkeit nicht zuletzt auch in einer möglichen Synthese gegenwärtiger Konzilsaussagen. Es sei darum gestattet, ihn auf wesentliche Aussagen der *Constitutio dogmatica de ecclesia* des II. Vatikanischen Konzils anzuwenden, wobei die theologisch-theoretische Synthese, die er zu leisten vermag, als weiteres Moment im Verifizierungsprozeß anzusehen ist.

Der Ursprungsort des Primates ist, der phänomenalen Analyse entsprechend, die Kirche. Diese Kirche, biblisch als der mystische Leib Christi verstanden, wird vom Konzil in dem Sinne interpretiert, daß sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“<sup>6</sup> ist. Es ist also keine soziologische Interpretation<sup>7</sup>, mit der wir hier

<sup>6</sup> *Constitutio dogmatica de ecclesia*, II. Vatikanisches Konzil, Nr. 1; zitiert nach „Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Dogmatische Konstitution über die Kirche“, eingeleitet von W. Breuning, Paulinus-Verlag, Trier 1965; daselbst p. 17.

<sup>7</sup> Vgl. daselbst, Einleitung p. 12.



vertraut werden, wenngleich auch diese Momente nicht völlig auszuschließen sind, sondern eine onto-theologische<sup>8</sup>. Die Kirche erweist sich als das innerste Geheimnis der Schöpfung, das sich von den Grenzen der Menschheit<sup>9</sup> her — die wir nicht kennen, aber intendieren können — wunderbar entfaltet. Diese Entfaltung selbst, grundgelegt in Christus als dem menschengewordenen Gott, ist das Werk des Heiligen Geistes<sup>10</sup>. Sie ist das „im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, welches durch die Kraft Gottes sichtbar wächst in der Welt“<sup>11</sup>. Wir beschreiben dieses Mysterium mit den Begriffen personalen Lebens („durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam“<sup>12</sup>), wohl wissend, daß es eine „komplexe Wirklichkeit“<sup>13</sup> bildet.

Damit zeichnet sich von diesem ersten Blick auf das Selbstverständnis der Kirche eine Wirklichkeit ab, deren wesentliches Problem darin besteht, daß ihre Entfaltung nicht als determiniertes Geschehen eines kosmogonischen Prozesses gedeutet werden muß. Obwohl innerster Kern dieses Prozesses selbst (das heißt als Schöpfung), ist sie getragen von der Freiheit der Menschheit als universaler Erscheinung und der Gnade oder Kraft Gottes, die in menschlicher Antwort durch personale Entscheidung wirksam wird. Dieses Geschehen, das somit als Einheit von Notwendigkeit und Freiheit, von Natur und Gnade verstanden werden muß, hat keine Vergleichsmöglichkeit im objektiven Bereich. Es ist, in gewissem Sinne, sogar analogielos, da es als etwas Einziges und Einmaliges zu verstehen ist. Dennoch reden wir darüber und versuchen, sinnvolle Sätze zu bilden. Die einzige Antwort, die hier möglich erscheint, verweist zurück auf den Ursprung ihrer Frage: Es ist der Mensch, der als Person einzig ist und allgemein zugleich, da er die Einzigkeit seiner selbst letztlich nur im uni-

<sup>8</sup> Dieser Terminus ist hier bewußt gebraucht, da er als solcher die theologische Sicht der Welt als Schöpfung anzeigt. Ohne näher darauf eingehen zu können, sei bemerkt, daß er nichts oder beinahe kaum etwas mit seiner Verwendung bei M. Heidegger (vgl. Identität und Differenz, Pfullingen 1957, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, p. 35 ff.) zu tun hat.

<sup>9</sup> Vgl. auch Constitutio... Nr. 3, p. 21: „Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.“

<sup>10</sup> Constitutio... Nr. 2, p. 19.

<sup>11</sup> Const. Nr. 3, p. 19.

<sup>12</sup> Const. Nr. 4, p. 21. Vgl. auch Nr. 8, p. 35: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“

<sup>13</sup> Const. Nr. 8, p. 33.

versalen Anderen der Wahrheit (als Nicht-Anderem<sup>14</sup>) zu gewinnen vermag. Ein solcher Prozeß, der nur als dialogischer verstanden werden kann, bedeutet damit eine Art ständiger Neuschöpfung: In der Gnade des Augenblickes (vgl. Eph 5, 16, Kol 4, 5)<sup>15</sup> wird der Mensch frei für das Ganze seiner selbst und der Welt. Und indem er sich für dieses Ganze entscheidet, in Glaube und Hoffnung den „gegenwärtigen Augenblick auskauft“, wird seine eigene, „physische“ Existenz wirksam im Gesamtzusammenhang der Physis, das heißt der Natur und Schöpfung als objektiven Geschehens<sup>16</sup>.

Die Dialogizität wird damit bedeutsam als jenes Prinzip, in dem das genannte Relationsgefüge wirksam werden kann und wird. Sie weist in ihrer personalen Universalität auf bestimmte Ausformungen hin, die wesentlich in ihrem eigenen Lichte zu interpretieren sind.

Bevor jedoch darauf eine Antwort gegeben werden kann, ist es notwendig, die Möglichkeit dialogischen Existierens näher zu bestimmen, bzw. sofern dies unmöglich<sup>17</sup> ist, wenigstens zu beschreiben. Das bedeutet nichts anderes, als das Wesen des Menschen im allgemeinen und in seiner kirchlichen Existenz im besonderen zu verstehen zu suchen, deren Zusammenhang in den zitierten Konzilstexten vorausgesetzt ist.

Im biblischen und vielfach auch im mythischen<sup>18</sup> Sprechen versteht der Mensch sich als Bild Gottes. Dieser Gedanke, von Augustinus philosophisch und theologisch erhellt, kann als die Grundlage alles dialogischen Verstehens verstanden werden. Erst im Ursprung des „Bildes“ nämlich wird das Bild zu dem, was es ist, indem es die ihm gemäße Antwort gibt. Die mythische Unmittelbarkeit, die grundsätzlich durch keine dazwischen-

<sup>14</sup> Vgl. dazu die *Non-aluid-Lehre* des Nikolaus von Kues. Das „Nicht-Anderere“ wird zum zentralen Begriff des Philosophierens, weil es entsprechend seiner Herkunft aus der definierenden (d. h. verstehenden) Kraft der Sprache die vorausgesetzte Wirklichkeit einmalig anzeigt. Damit wird Cusanus selbst mehr als aktuell für die gegenwärtige Entfaltung der Philosophie als Dialog.

<sup>15</sup> Vgl. auch Const. Nr. 35, p. 105.

<sup>16</sup> Daß der Mensch sich auch gegenteilig verhalten kann, zeigt, daß die Stellung des Menschen als „Mitte“ der Schöpfung ernstgenommen ist, bzw. werden muß.

<sup>17</sup> Die Unmöglichkeit rationalen Feststellens ist in der Tat hier gegeben, da sie, wie Cusanus gültig aufgewiesen hat, notwendig zum eigenen Widerspruch führt, d. h. nicht weiterkommt. Daß der Mensch in seiner konkreten Existenz dennoch immer schon weiter ist, zeigt nur, daß „rationales Feststellen“ nicht das letzte Wort hat.

<sup>18</sup> Mythisch ist hier nicht als „fabelhaft“ oder im Sinne des Gebrauchs der „Entmythologisierung“ mißzuverstehen. Das Wort deutet lediglich jene geistige Unmittelbarkeit des Menschen an (vgl. auch Thomas, S. Th. I, 2, 1, 1 und ad 1), die sich in der Sprache des Mythos kundtut, wobei wahrer und falscher Mythos von entscheidender Bedeutung sind. Bibel (Gen 1—11) und Mythos brauchen damit auch nicht unbedingt als Gegensatz gesehen zu werden.

geschaltete Analogie erfaßt werden kann, erweist sich als Teilhabe in dem Sinn, daß das Ganze über die Differenz hinaus — und nur über die Differenz — gegenwärtig wird als der alles bestimmende Grund. Sein Sinn „kehrt wieder“ im Antworten, das in freier Entscheidung von ihm selbst getragen ist. Diese im rationalen Verstehen uneinholbare Faktizität bildet die Grundlage personalen Existierens. Sie „verwirklicht“ sich selbst in den dialogischen Akten des Glaubens und Hoffens, der Liebe und Wahrheit (letztlich als Sein im Wort verstanden) und erweist sich damit als Ursprungsgrund menschlichen (damit auch rationalen) Existierens, sofern wir dieses im Gesamthorizont von Menschheit, Geschichte und Schöpfung verstehen.

Damit „begegnet“ nun diese Interpretation dem Anspruch der „Kirche“ als Sinn und Ziel von Menschheit und Schöpfung überhaupt. Die Menschheit wird implizit als „mögliche Kirche“ verstanden, was soviel heißt, als daß der theologische Aspekt sich der ontischen Ganzheit und damit der universalen Wahrheit öffnet<sup>19</sup>. Die Begegnung selbst wird ausgesprochen und dialogisch verifiziert im kirchlichen Selbstverständnis der Teilhabe: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen“<sup>20</sup>. Die Gläubigen nehmen teil: am Priestertum Christi<sup>21</sup>, am „prophetischen Amt Christi“<sup>22</sup>. „Durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht“ sind sie des „priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig“<sup>23</sup>. „Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst“<sup>24</sup>.

Dem Wesen der Teilhabe entsprechend ergeben sich daraus folgende wichtige Schlußfolgerungen:

1. Der einzelne Gläubige ist kein numerischer Teil (als bestimmter Teil eines „mathematischen“ Ganzen; das wäre eine rationalistische Fehlinter-

<sup>19</sup> Weil es sich so verhält, ist Christentum grundsätzlich offen für Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Es ist in gewissem Sinn offen bis zur Selbstentäußerung, nämlich insofern, als es selbst nichts anderes will als nur die Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Der Begriff der Menschheit als „mögliche Kirche“ scheint mir heute überaus bedeutsam für die Begründung der Missiologie als theologischer Disziplin. Obwohl an mehr oder weniger allen theologischen Fakultäten gelehrt, habe ich bisher noch keine Dogmatik gefunden, die Missiologie als eigenständige Disziplin im theologischen System anführen würde. Als „Lehre von der möglichen Kirche“ verstanden, wäre jedoch ein allgemeiner Systemgrund gefunden, sofern Theologie (und Dogmatik im besondern) nicht so sehr als (aristotelische) „Wissenschaft von Gott“, sondern als theoretische Interpretation kirchlichen Selbstbewußtseins und Selbstverstehens entfaltet würde.

<sup>20</sup> Const. Nr. 13, p. 51.

<sup>21</sup> Const. Nr. 10, p. 41.

<sup>22</sup> Const. Nr. 12, p. 45.

<sup>23</sup> Const. Nr. 31, p. 97.

<sup>24</sup> Const. Nr. 33, p. 101.

pretation), sondern er ist ganz in seiner ganzheitlichen Beziehung zu Christus. „Ein einziger ist unser Mittler...“ (1 Tim 2, 5—6)<sup>25</sup>. Kirche kann also nicht gewählt werden.

2. Die Spezifizierung kirchlicher Existenz im Umkreis mitmenschlicher Erscheinungen (Amt und Ämter) ist als heterothetische Teilhabe<sup>25a</sup> keine dialektische. Das Verhältnis von Laien und Hirten, von Priestertum und Bischofsamt, von Papst und Bischöfen etc. ist kein dialektisch-ausschließendes. Es ist vielmehr ein Zueinander auf Grund gemeinsamer Teilhabe. Das Konzil zitiert hier Augustinus: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil“<sup>26</sup>. Biblisch gesprochen kann hier auch Joh 10, 1 ff. zitiert werden: „Ich bin der gute Hirt und ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich“ (Joh 10, 14). Die Kirche als Gesamtheit ist in solcher Weise betroffen, daß jeder einzelne unmittelbar gerufen wird („und er ruft seine Schafe mit Namen und führt sie heraus“ Joh 10, 3)<sup>27</sup>.

3. Die Kirche ist also in ihrer mitmenschlichen Erscheinung notwendigerweise eine Liebesgemeinschaft. Sie ist weder Priesterkaste noch soziale Gruppe oder Machtgebilde. Sie entzieht sich als der mystische Leib des Herrn jedem derartigen Zugriff, da sie als Vermittlung des Heils nur im Glauben und durch den Glauben (als Gnade) wirklich ist. Das erste Gebot der Liebe ist nicht nur „Regel“, sondern Prinzip: Natur, Gnade und Heil.

All diese Momente der Teilnahme sind zu verstehen im Hinblick auf die schon genannten Strukturen von Welt, Geschichte und Wahrheit. Dies ist nur möglich, wenn wir die verschiedensten Relationen eines solchen Gefüges dialogisch interpretieren, d. h. die Dialogizität als wesentliche Eigenschaft kirchlicher Existenz betrachten. Zum Vorschein jedoch kommt Dialogizität (als Kommunion-Verwirklichung) stets nur im Wort. Damit wird das ganze Problem zurückgeführt zu dem, der das „Wort“ hat in der Kirche.

Das Wort in der Kirche ist ganz allgemein dem Glauben überantwortet; im besonderen jedoch dem Papst und dem Magisterium, die damit als Momente eines dialogischen Ganzen zu verstehen sind, bzw. da sie das Wort ursprünglich „haben“, als Konkretion des dialogischen Prinzips Kirche, als Zentrum der Welt und Kirchesein, als Teilhabe an der Schöpfungs- und Erlösungstat Gottes sind sie dem Wort überliefert, das

<sup>25</sup> Const. Nr. 60, p. 163.

<sup>25a</sup> Vgl. Anmerkung 3.

<sup>26</sup> Augustinus, Sermon 340, 1; Const. Nr. 32, p. 101.

<sup>27</sup> Vgl. auch Offbg. 2, 17.



jeweils (als Inbegriff von Sinn und Wahrheit überhaupt) als dialogisches in Erscheinung tritt. Der Primat als Inbegriff für dieses gegenwärtige Wort kann also nur als dialogisches Prinzip verstanden werden. Er wird getragen von der Kirche als solcher<sup>28</sup>, die ihrem eigenen Wesen nach stets nur dialogisch wirklich werden kann und ist.

Folgende Aspekte kirchlicher Existenz verdeutlichen dies und erfahren ihrerseits eine angemessene Deutung in diesem Licht:

1. Der Primat als wegweisendes Prinzip (Unfehlbarkeit im Hinblick auf das Heil) ist getragen von der freien Entscheidung der Gläubigen. Wir können auch sagen: der freie Gehorsam allein ermöglicht die universale „Gewalt“ des Primates. Das heißt aber, daß dieser Primat stets auf solche Freiheit hin interpretiert werden muß. („Der römische Bischof hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben“<sup>29</sup>; „die Laien sollen wie alle Gläubigen... in christlichem Gehorsam bereitwillig aufnehmen nach dem Beispiel Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tode den seligen Weg der Freiheit der Kinder Gottes für alle Menschen eröffnet hat“)<sup>30</sup>. Diese Aspekte zu vereinen ist jedoch nur möglich, wenn der Primat dialogisch verstanden wird, wenn Herrschen Dienen und Befehlen Hören ist<sup>31</sup>.

2. Nur weil es den Primat als dialogisches Prinzip gibt, ist es möglich, die unmittelbare Gewißheit des Glaubenden selbst zu verstehen: „So werden die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr 11, 1), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden“<sup>32</sup>. Anders gewendet heißt das auch: nur wenn der Primat dialogisch ist, wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen (da mit eingeschlossen), im freien Gebet des einzelnen und in

<sup>28</sup> Vgl. auch Const. Nr. 25, p. 81: „... trägt der römische Bischof seinen Spruch nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt.“

<sup>29</sup> Const. Nr. 22, p. 71.

<sup>30</sup> Const. Nr. 37, p. 113.

<sup>31</sup> Wie die Geschichte zeigt, steht menschliches Denken und Verhalten immer wieder in der Gefahr, diesen Aspekt der Freiheit zu übersehen. Der Spruch für den freien Gehorsam wird gar zu oft zur Gewalt über den Gehorsam. So z. B. wenn Thomas, an dessen Integrität wahrlich nicht zu zweifeln ist, zustimmend meint, daß „die Kirche zu Zeiten auch die Religionsgebräuche von Ketzern und Heiden geduldet hat, wenn die Zahl der Ungläubigen sehr groß war“ (S. Th. II, II, 10, 11.). Das ist natürlich reiner Pragmatismus, dessen Wurzeln in einer rationalistischen und ideologischen Fehlinterpretation des *bonum commune* zu suchen sind.

<sup>32</sup> Const. Nr. 35, p. 105.

der freien Gnade des personalen Christus das Heil zu erlangen. Christus ist für den Menschen gestorben und nicht für eine Hierarchie, die sich vielleicht in religionssoziologischen Kategorien versteht.

3. Der Primat des römischen Bischofs als „immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubens- und Kommunionseinheit“<sup>33</sup> verwirklicht diesen Charakter nur, wenn die Kirche als lebendige Menschheit in der Liebe Gottes verstanden wird, das heißt wenn er selbst nach den diese Menschheit durchwaltenden Strukturen verstanden wird, die die Strukturen des Dialogs sind. Oder: wenn der römische Bischof kraft seines Primates der „gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht“<sup>34</sup>, dann ist das nur möglich, wenn dieser Primat sich der im Wort äußernden Liebe gemäß vollzieht, das heißt als Dialog.

## VI.

Die Theologie des Primates ist nicht nur insofern von fundamentaler Bedeutung, als sie bei Petrus greifbar wird und sie bei seinem Nachfolger vergegenwärtigt, sondern auch insofern, als sie ihrem dialogischen Wesen und ihrem universalen Fundament, der Jüngerschaft entsprechend, jeden einzelnen betrifft, der Zeugnis für seinen Glauben ablegt. Auch er braucht die Begründung für die Wahrheit seiner Botschaft, die ihm nicht allein von außen, von einer sichtbaren Institution — sozusagen soziologisch — gegeben werden kann. Ist das der Fall, dann wird sie in den Augen derer, denen Zeugnis zu geben ist und für die Christus in die Welt gekommen ist, unwahr, da die Form des Außen, steht sie allein, das Zeugnis tötet, das aus dem Herzen kommen muß (vgl. 2 Kor 4, 13)<sup>35</sup>.

Zwar führt uns das dialogische Problem des Gegenüber notwendig in die Problematik des Ursprungs, das heißt der Urkirche, der Jüngerschaft

<sup>33</sup> Const. Nr. 18, p. 61.

<sup>34</sup> Const. Nr. 13, p. 51.

<sup>35</sup> Es handelt sich hier um nichts anderes als das *sentire cum ecclesia*, das seiner ursprünglichen Erfahrung nach zu interpretieren ist. So Ignatius, wenn er sagt, „denn wir glauben, daß zwischen Christus unserem Herrn, dem Bräutigam und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt, weil durch denselben Geist unseres Herrn, der die Zehn Gebote erließ, auch unsere heilige Mutter, die Kirche, gelenkt und regiert wird“. Wenn es jedoch heißt „ich glaube, daß das Weiße, das ich sehe, schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so definiert“, dann erweist sich dies nicht nur vom Standpunkt der Wissenssoziologie her als „feudalistische“ Fehlinterpretation, sondern kann auch im Zusammenhang der „Constitutio“ nicht aufrechterhalten werden. Kirchliche Existenz als personales Geschehen verwirklicht sich danach stets in Vor- und Ausgriff auf das, was Kirche sein soll. Die pilgernde Kirche ist eben nicht die triumphierende, auch wenn diese ihr stets gegenwärtig ist. Nur wenn wir die Kirche so sehen, sind wir auch befähigt — ähnlich wie in uns selbst als Person —, den Antichrist inmitten ihrer menschlichen Erscheinung zu verstehen, zu akzeptieren und zu überwinden.

der Apostel und hier in besonderer Weise der Jüngerschaft Petri zurück und hebt diese in besonderer und maßgebender Weise in der Gestalt gegenwärtiger Erscheinung der Kirche hervor. Doch wird damit das Problem selbst nicht aufgehoben. Es bleibt vielmehr bestehen als die Aufgabe, die in einem weiteren Schritt kirchlichen Selbstbewußtseins geahnt und in dieser Ahnung bei der Diskussion um den Primat als Primat des Papstes und des Kollegiums als umfassenderer Horizont beachtet werden sollte.

Mit andern Worten: es geht nicht nur um das Faktum des Primates, wie es gegenwärtig ist in der Person Petri und seiner Nachfolger, sondern auch darum, daß der Primat als universales Prinzip der Kirche verstanden wird. Zu diesem Verständnis leitet die Dialogizität in ihrer, wenngleich gebundenen, so dennoch grundsätzlichen Offenheit hin. Unfehlbarkeit und Einzigkeit des Nachfolgers Petri können dann als besondere Momente des universalen Ganzen, das die Kirche als katholische stets sein und bleiben muß, gedeutet und anerkannt werden. In diesem Ganzen erhält der einzelne Gläubige, der als solcher ja auch nichts anderes als in Teilhabe die Kirche selbst ist, jene Möglichkeit theologischen Selbstverständnisses, das ihn befähigt, aus der Freiheit seines Christseins originäres Zeugnis zu geben, ohne das konstitutive Band für die Wahrheit dieses Zeugnisses mit der Gesamtkirche und besonders mit dem Papst zu vergessen.

Dieses originäre Zeugnis wird um so dringender, je stärker die Mächte der Zeit die Geistigkeit des Menschen fordern. Es handelt sich hier keineswegs mehr um die Auseinandersetzung mit den Macht- und Haßgebilden vergangener Jahrhunderte, sondern um den Anspruch des Geistes, der, als gottgegebener sich wissend, die bloße Historizität des Geschichtlichen und damit einer auch in sozialen Kategorien in die Geschichte eingetretenen Kirche, um des Geistes willen überwinden zu müssen glaubt<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Was damit gemeint ist, mag deutlicher werden mit dem Hinweis auf Baruch Spinoza, dessen Denken ein einziges Ringen um Gott war und der deshalb nicht nur die Existenz außerhalb der Synagoge auf sich nahm, sondern auch glaubte, jeden Anschluß an ein christliches Bekenntnis um dieses Ringens willen als unzulänglich von sich weisen zu müssen. — Diesem Denker und Menschen gegenüber bleiben die gewohnten Kategorien der Beurteilung für die Ablehnung jeder biblischen Religion unzureichend. Sowohl die Lebenswürdigkeit seines Charakters als auch die Redlichkeit seines Denkens sind zu groß, als daß wir mit vorschnellen Argumenten die geistige Realität überwinden oder beiseite schieben könnten. — Und doch sind es gerade diese Gedanken, die uns heute in ähnlicher Weise und Gottesfrömmigkeit aus der eigenen Mitte oder vom Osten (z. B. Indien) entgegenreten und die die Rechtfertigung kirchlicher Existenz fordern. — Oder aus einem anderen Gesichtspunkt gesehen: Es ist gewiß zu allen Zeiten schwer gewesen, das unbegreifliche Ge-

Wir werden hier notwendigerweise auf die Problematik des Primats verwiesen, jedoch nicht nur in seiner partikulären Erscheinung, sondern auch in seiner universalen Gestalt. Damit können wir als Resultat dieser Überlegung die Einsicht festhalten: Wenn wir in der Dialogizität des päpstlichen Primates den (notwendig) weiteren Horizont des heilsgeschichtlich gegenwärtigen Geschehens erblicken, dürfte nicht nur dem einzelnen, der in unkirchlicher Welt Zeugnis für sein Kirche-sein gibt, die theologische Einsicht in seinen eigenen Weg gegeben sein, sondern auch ein theologischer Zugang und eine positive Einstellung zum Faktum des Protestantismus und der kirchlichen Zersplitterung geschaffen werden, welche in heilsgeschichtlicher Sicht nicht weniger das Werk der Vorsehung sind als die römisch-katholische Kirche; wie wir auch das positive Verständnis für die Entwicklung des Unfehlbarkeitsdogmas gewinnen, das damit als Geschenk für unsere Zeit um der Zukunft willen verstanden werden kann.

---

heimnis Gottes und seiner geschichtlichen Wirklichkeit denkend festzuhalten. Dennoch ist dies nicht so schwierig, solange diese Geschichte mehr oder weniger klar in rationalem Verständnis geschaut wird. Anders jedoch, wenn sich das Unbegreifliche auch hier immer mehr auftut; wenn sich nicht nur die Taten, sondern auch die Wurzeln der Menschheit in einem vielleicht über diese Erde hinausreichenden Dunkel verlieren. Hier ist der Glaube gefordert, der in wirklicher Einfalt die ganze Kraft und Anstrengung des Geistes umschließt und verwirklicht. Das kann jedoch nur dadurch geschehen, daß wir immer wieder nach den Wurzeln seiner Herkunft fragen, um so den Horizont in den Blick zu bekommen, der die Wahrheit seines Zeugnisses schenkt.



# Anwesenheit vor dem abwesenden Gott

Von Professor Wolfgang Nastainczyk, Regensburg

1. Der Versuch, gläubig zu leben, verlangt heute zweifellos immer auch dies: vor dem abwesenden Gott anwesend zu bleiben. Gläubigkeit besteht in dieser Zeit sogar geradezu in Anwesenheit vor dem abwesenden Gott, vorab oder doch weithin. Wer aus Glauben heraus das Wort des Gebetes wagt und sagt, redet monologisch, ins Schweigen hinein, zumindest dem vorherrschenden Bescheid seiner Erfahrung nach<sup>1</sup>. Wer gemäß Glauben sein Leben zu entwerfen und zu führen bemüht ist, wird oft, wenn nicht andauernd, mit seiner Diasporasituation unter anderen<sup>2</sup>, ja seiner Gottverlassenheit inmitten der Wüste konfrontiert<sup>3</sup>. Mehr als wohl je geht Glaube heute nicht leicht aus dem Mund und von der Hand; aber selbst im Herzen, seiner menschlichen Quellkammer, sprudelt Glaube wohl bei keinem Heutigen in überströmender Fülle auf; auch dort drängt er nicht zur Verschwendung in die Umwelt hinein, zum Ausdruck überhaupt. Vollzug von Gläubigkeit mutet heute wie das mühsame Auspressen von spärlichen Tropfen aus dürrem Erdreich an. Er verbraucht zumeist seine geringe Kraft für seinen eigenen Fortbestand, fürs bloße Nichtvergehen (wollen). Gläubigkeit ist heute bekümmert<sup>4</sup>, auch da, wo sie nicht eigentlich verkümmert (ist).

Der einzelne Gläubige, Gemeinschaften Glaubender und kirchliche Wirkformen suchen nicht selten, beschämt oder ängstlich, diese nicht par-

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, Worte ins Schweigen. Innsbruck 1965. Die im Text zuletzt gemachte und die ihr unmittelbar folgenden Aussagen setzen bei der vorreflektierten Selbst- und Daseinserfahrung des einzelnen Gläubigen an. Sie lassen also die demütige Glaubenssicherheit der Gesamtkirche ebenso außer Betracht, wie empfindungsmäßige positive Aspekte gelebter Gläubigkeit, die es wenigstens bei diesem und jenem Glaubenden in der einen und anderen Stunde (auch heute noch) gibt.

<sup>2</sup> Vgl. K. Rahner, Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: Sendung und Gnade. Innsbruck-Wien-München 1959, 89—128.

<sup>3</sup> E. Groß, Wüste als Symbol. Ein religionspädagogischer Hinweis: Katechetische Blätter 91 (1966) 145—154; vgl. K. Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 11—32; J. M. Reuß (Hrsg.), Glauben heute. Mainz 1962; J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt: Hochland 56 (1964/65) 377—391; ders., Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium 1 (1965) 484—492; K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie VI. A. a. O. 1965, 13—33; H. Thielicke, Das Schweigen Gottes (Stundenbücher, Bd. 8). Hamburg 1965; J. Möller, Fragen wir nach Gott? (Theologische Meditationen, Bd. 1). Einsiedeln 1966; A. Köberle, Wo finden wir Gott? (Stundenbücher, Bd. 62). Hamburg 1966; R. Sauer, Glaube und Unglaube in der Gegenwart: Katechetische Blätter 91 (1966) 725—732.

<sup>4</sup> K. Rahner, Wissen als „Konfession“, in: Schriften zur Theologie III. A. a. O. 1962 (455—472) 461.

tiell-sporadische, sondern prinzipielle und fundamentale Angefochtenheit, diesen Un- oder doch Kleinglauben, zumal den der Gläubigen zu verbergen oder doch wenigstens zu bagatellisieren. Es bereitet offensichtlich Schwierigkeiten, in der so weit verbreiteten, ja allgemeinen Erfahrung der Ferne Gottes und der Ferne von Gott nüchtern eine Gegebenheit oder gar dankbar eine Chance, eine gottgeschenkte, neue Akzentuierungs- und Gestaltungsmöglichkeit für Leben aus Glauben zu erblicken. Daß dies verstattet, wenn nicht von der, von unserer Situation her schlechthin gefordert ist, versuchen die folgenden Überlegungen darzutun.

2. Will man den potentiellen Positiva dieser unverkennbaren Epochal- und Individuallage von Gläubigkeit nachspüren, gilt es zunächst, die unbezweifelbaren Ursachen der Abwesenheit Gottes — bzw. der so weithin entsprechend gedeuteten Erfahrungen — zu benennen. Deren sind viele, und ihr Wurzelwerk ist unentwirrbar verflochten; doch lassen sich darin drei Hauptstränge bloßlegen: Die Welt, der Begegnungs- und Erfahrungsraum des gegenwärtigen Menschen ist sein Werk. Dieses Menschenwerk wird aber zumeist nicht als brüchiges oder bedrohliches Gemächte, sondern als faszinierender, bergender Raum, aufgeladen und vorangetrieben, dynamisch und progressiv ausgelegt und ausgekauft. Insofern verstellt, ja verdrängt die Heimat seines Wirkens und Denkens dem Jetzigen Gott, den Gott jedenfalls, der bislang zumeist Inhalt und Ziel gläubiger Gottsuche war — der kosmosepiphane Gott, die *causa efficiens, principalis et directa*, der schöpferisch tätige, in Wundern und erbetbarem Wirken jederzeit präsent, sich wenigstens punktuell-sporadisch und temporär immer wieder manifestierende. Der Mensch, der sich selbst als Schöpfer seiner Welt weiß und wohl fühlt<sup>5</sup>, ist zahlreicher Stützen, ja vieler Wirk- und Bekundungsformen seiner Gläubigkeit beraubt. Er zögert nicht nur — etwa — den Wettersegnen betend zu sprechen und vermag ihn schwerlich gläubig anzunehmen; in seiner teils vollgestopften, teils entleerten Erfahrung- und Denkwelt trifft er Gott nicht in einer ihm, dem Jetzigen (ohne weiteres und *more solito*) erkennbaren Weise an. Und ist er noch imstande, an einen solchen Gott zu glauben, findet er in seiner Welt doch keine brauchbaren Kategorien für latreutisch-kultischen Umgang mit Gott vor. Das macht (auch) manchen gutwilligen Gläubigen ratlos und stumm und zerbricht den (bisherigen) Glauben anderer.

In ähnlicher Weise hört der Mensch der Gegenwart nur mehr das Echo seiner selbst, er entdeckt lediglich sein eigenes Gesicht, wo er es unternimmt, Menschliches zu befragen und zu betrachten. Der Mensch ist sich in steigendem Maß in Blick gekommen und hat sich selbst und sein Schicksal übernommen. Er ist sich einerseits seiner Macht und Möglichkeiten

<sup>5</sup> Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vaticanums, Nr. 4—10; 33 f.

(auch sich selbst gegenüber) gewisser als seine Altvorderen. Er reagiert allergischer als sie gegen alles, was er als Antasten seiner Würde, Freiheit und Mündigkeit einschätzt; auf der anderen Seite stehen ihm deutlicher als den Generationen zuvor seine Komplexität und Kompliziertheit, die Schichten, Überlappungen, Abgründe und Fragwürdigkeiten seiner selbst vor Augen. Sein Blick wird von vielen Faktoren auf seine jeweilige „Jes-einigkeit“ ausgerichtet, auf seine epochale, phasische, geschlechtliche, charakterliche, kurz: situative Besonderheit und Andersartigkeit. Die menschenverfaßte Welt wirft in ihren zahlreichen Lebenskammern den sie jeweils bewohnenden Menschen durch viele mächtige Wirkkräfte auf sich zurück. So langt dieser Mensch schwerlich mehr über sich hinaus. Er verbleibt zumeist, wenn nicht immer, bei sich, bedauernd oder selbst-verständlich und fraglos. Er erwartet eine ihm gemäße, angemessene und angenehme Bedienung seiner Umgangspersonen und Umwelten, Interesse und Individualisation, Ernstnahme, Zuhörkommen und Beihmbleiben. Ein transzendenter und majestätisch auf sich und sein Reich kon-zentrierter Gott, das Treiben und Fordern eines bloß oder doch vorab jenseits-interessierten, objektiv-kerygmatisch-kultisch orientierten „kirchlichen Bodenpersonals“ wertet der Heutige „als solcher“ als Unter- oder Überforderung seiner selbst. Sich und seine kostbare Zeit und Kraft vergeudet er grundsätzlich nicht daran.

Schwerlich auf Gott und sein geschichtsprägendes Walten, vielmehr auf sich, sein Menschliches — Allzumenschliches verwiesen, wird der Mensch schließlich auch durch bestimmende, augenfällige und lautstarke Wirkkräfte des gegenwärtigen Weltlaufs. Er selbst erleidet, auch da, wo er selbst Besseres anstrebt, in dieser vielfältigen Welt und seiner Un-beratenheit für Existenz und Verhalten in ihr oft und oft seine Nicht-identität mit göttlichen und kirchlichen Geboten und Gegebenheiten. Das Üble und Böse, Unsicherheit und Unfriede, die (scheinbare) Sinnlosigkeit vieler Einzelgeschehnisse und Gesamttendenzen dieser Zeit, die merkliche Ohnmacht der Menschen gegenüber katastrophalen Grausamkeiten der Natur, das Unvermögen der Menschheit zu Koexistenz, das Politik allzuoft in (heute immer) schmutzige Kriege ausarten läßt, die Beklommenheit auf Grund gewesener und die Besorgnis über mögliche künftige Schreckenserlebnisse lassen Gott als darin und davon abwesend erscheinen — oder doch als entthronten und hilflosen „Prothesengott“ (E. Biser) im deistisch-borchertscher Mummelgreissituation. Und wo in der säkularisierten Welt von heute noch ein wenigstens in historischer Beleuchtung religiös-christlicher Rest von Caritas o. ä. anzutreffen ist, wirkt er in seiner kommerzialisierten Erscheinungsform allzu unausdrücklich und allenfalls implizit als solcher, um annehmbarer Verweis auf Gott zu sein.

3. Der für menschliche Erfahrung leergewordene oder doch unzulänglich besetzte Platz Gottes erschreckt und provoziert allerlei menschliche Interpretationen dieses (vermeintlichen) Tatbestandes, Installationsversuche von als wirkmächtig erachteten Talmigottheiten, von Ideen und Ideologien, die allesamt vorab den Menschen und seine Welt erklären und ernstnehmen, jedenfalls ihrem idealischen Selbstverständnis nach. Ihr optimistischer Immanentismus mündet aber nicht selten in welt-apotheisierendem Atheismus und militantem Antitheismus, wo er nicht von vornherein durch solches den Menschen vor Selbstentfremdung und Fremdausbeutung bewahren zu sollen glaubt. Als Rettung des Menschen, als Weisung für sein Dasein und Denken, die alle diese Strömungen gewähren wollen, empfehlen sie jedoch verschiedenartige (hauptsächliche) Hilfsmittel. Auf Grund dieser je anderen strukturbestimmenden Akzentsetzungen lassen sich — nach Lacroix — vier besonders auffällige und tonangebende Weisen des zeitgenössischen humanistischen Atheismus unterscheiden: ein wissenschaftsgläubiger, ein politisch-weltschöpferischer, ein moralischer und ein auf Zukunft hin orientierter<sup>6</sup>.

4. Die angedeutete Erfahrung der Abwesenheit Gottes und die skizzenhaft umrissenen Erstursachen dafür müssen jedoch nicht unausweichlich in und zu Glaubens- und Hoffnungslosigkeit ausgelegt werden. Es gibt auch theonome Verständnismöglichkeiten für sie. Auch ein — wenn auch angefochten und zögernd — Glaubender kann diese Gegebenheiten in sein Gottesbild und Lebensverständnis integrieren. Hinter diesen Realitäten der Gottesferne und ihres Erleidens steht möglicherweise sogar ein heilsgeschichtliches Muß; ihre Interpretation und Annahme aus Glauben heraus vermag neue, wenn auch wohl mehr als die bisherige demütigmachende Sicherheit im Glauben zu gewähren<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus. Freiburg-Basel-Wien 1960. — Als Einleitung zum vorliegenden, vorwiegend spirituell-katechetisch orientierten Beitrag genügen diese wenigen und schlichten Andeutungen über Ursache und Ausdrucksformen von Atheismus heute wohl. Subtilere philosophisch-theologische Untersuchungen darüber enthält Heft 6/2 (1966) der Zeitschrift Concilium; vgl. insbes.: B. Welte, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus, 399–406; I. Hermann, Der totale Humanismus, 467–476, ferner: E. Biser, Dialog mit dem Unglauben: Wort und Wahrheit 21 (1966) 339–347; E. Born, „Gott ist nicht tot“. Graz 1966.

<sup>7</sup> Vgl. Johannes XXIII.: Es meinen manche, „in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil“ erkennen zu können. „Sie reden unablässig davon, daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist, und als sei in den Zeiten früherer Konzilien, was die christliche Lehre, die Sitten und die Freiheit der Kirche anbetrifft, alles sauber und recht zugegangen. Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde.“



Die Denkschritte, die sich auf solche Interpretation der Abwesenheit Gottes aus Glauben heraus unternehmen lassen und im folgenden gegangen werden, setzen ein je verschiedenes Maß von Glaubensbereitschaft und Glaubensfähigkeit voraus. Ihre Struktur fordert bald ansatzhaft-verhaltene, bald volle, sich getragen wissende Gläubigkeit. Gerade deshalb dürften sie aber für jedermann — je nach dem Intensitätsgrad seines Glaubens — wenigstens eine Hilfestellung einbeschließen. Ihr Gesamt aber erlaubt es, die erfahrene Abwesenheit Gottes wenigstens nicht a priori als Signal für Gottes Tod, sondern als angebotene Chance des Glaubens, ja als gnadenhaftes Verhängnis Gottes einzuschätzen und daraufhin unverzagt mit ihr zu leben.

Das Weltlichwerden der Welt, fortschreitende Säkularisation und Hominisation der Daseinsbereiche und Denkinhalte, menschliches Sein und Bleiben in und bei der Welt brauchen nicht als Verfallserscheinung, als Verunmöglichung von Glauben begriffen zu werden. All das läßt sich auch vom Glauben aus als unvermeidliche, wenn nicht notwendige Ausdrucksform der totalen und radikalen Weltübernahme, Weltverwaltung und Weltgestaltung durch den Menschen verstehen. Zu einer solchen ist der Mensch aber nach einmütiger Auffassung des altbündlichen und nach nun wieder vorherrschender des neubündlichen Gottesvolkes von Gott angewiesen und ermächtigt. Verweltlichung und „Entmythologisierung“ der Welt, gleichgültig ob sie faszinieren oder schmerzlich berühren, können nämlich Einsicht in die prinzipielle und unendliche Un- und Überweltlichkeit Gottes provozieren. Eine späte, aber gründliche „Gottesdämmerung“ kann und (soll vielleicht nach Gottes Plan) die Undinglichkeit und Unverfügbarkeit Gottes wieder zu Existentialien von Sicht und Sage, Kult und Kerygma Gottes unter den ihm Gläubigen machen. Der Psalmist vermochte es jedenfalls, Gott im Lärm einer vermeintlich gottlosen und gottleeren Welt als Erhabenen und Zuwartenden zu erahnen und anzusprechen (Ps. 2). Die dauernde menschliche Selbstbegegnung, die allein schon in dieser gegebene erfahrungsmäßige Abwesenheit Gottes, beruht also nicht mit Sicherheit (allein) auf hybrider Selbstinterpretation und Selbstinthronisation des Menschen. Sein Selbstbewußtsein eröffnet ihm grundsätzlich auch neue Wege dazu, der Inkarnation und Präsens Gottes ansichtig und eingedenk zu werden, die dauernde Manifestation

In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche“: Ansprache zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils: Herder-Korrespondenz 17 (1962/63, 85—88) 86.

und Epiphanie des „Menschensohnes“ im Nächsten wahrzuhaben und Gott im anderen zu begegnen. Die radikale Hominisation, die sich eben vollzieht, gewährt also die Möglichkeit, in einer von der bisherigen Weise verschiedenen, aber auf ihre Art an-sprechenden Form Gott aufzuzeigen. Sie kann heilsgeschichtliches Werkzeug in der Hand Gottes sein, zumindest aber in den Händen eines Gläubigen dazu werden.

Der seiner selbst bewußte und kundig werdende Mensch der Jetztzeitwelt, sich zugleich mehr als je dunkler, undurchsichtiger und dimensionierter, ist sodann erst recht eigentlich vom dynamischen Gott dazu in den Stand gesetzt und bestimmt, eine Erfahrung zu verstehen und — bewußt oder ahnend — unbefangen zu meistern, die seine älteren Brüder und Schwestern im Glauben nur schmerzlich betroffen und bangend zu durchleben wagten: nicht nur das psychophysische, sondern auch das religiös-geistliche Leben hat seine Höhen und Tiefen. Die individuelle (Un-) Heilsgeschichte vollzieht sich zumindest nicht notwendig geradlinig-aufsteigend, sondern in Mutationen, vielleicht sogar in Phasen. Empirische Untersuchungen wie spekulative Erwägungen über solche verbreiteten und vielleicht sogar allgemeinen geistlichen Gezeiten und Druckschwankungen fehlen noch fast völlig<sup>8</sup>. Die (phasische?) Abfolge von jubilatio, getrenge und übervart in der geistlichen Personagenese des Einzelchristen ist noch nicht befriedigend erhellt. Das Verhältnis der beiden Grundstrebungen des — geistlich betrachtet — allzeit bipolaren Menschen zueinander ist noch nicht hinlänglich erhellt, jedoch jedenfalls dynamisch beschaffen. Es west als (ständiger?) Wechsel von Dreingabe und Überstellung an fraglos-freudige Gläubigkeit, Not mit dem fernen Gott sowie Konvergenz und Koinzidenz dieser beiden Zustände in zugleich vertiefte und kritischere Glaubenssicherheit, die wiederum als „Ausgangsthese“ einem neuen Gang des Ringens um Gott zugrundeliegen kann. So ist es derzeit zwar nicht beweisbar, aber ebensowenig auch von der Hand zu weisen, daß geistliche und menschliche Reifungsstadien und -krisen miteinander kommunizieren. Es liegt sehr wohl im Bereich des Möglichen, daß die in dieser Epoche weithin retardierte, ja frustrierte menschliche Auszeugung die eigentliche religiös-geistliche Lebenskrise in das Jugend-, ja sogar in das Erwachsenenalter hinaufschiebt, vielleicht sogar die Abwesenheit Gottes und deren Erfahrung, die Unsicherheit Gott und Glauben gegenüber lebenslang andauern läßt.

Aber auch über dem epochal-kollektiven, menschheitlich-kirchlichen Entwicklungsgang walten zweifelsohne — wenigstens hie und da — von Gott zugemessene Verhältnisse; diese sind nicht als Selbstzwecklich-

<sup>8</sup> Exemplarisch für die gemeinten und gewünschten Arbeiten ist: I. Weillner, Johannes Taulers Bekehrungsweg (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 10). Regensburg 1961.

keiten oder bloße Selbstbestätigungen Gottes ins Werk gesetzt, sondern als Vereigentlichungen der menschlichen Erkenntnis und der Dienste für ihn. Dem Daseinsgang des personalen Gottessohnes war ein Karfreitag eingeordnet, ja nach Gottes Heilsplan vonnöten; als Krisen- und Kristallisationspunkt war er sogar dessen wesentliche und eigentliche Stunde. So bedarf nach Gottes Einsicht gewiß erst recht der fortlebende Christus auf seinem Weg durch die Geschichte des (oder immer wieder einmal eines) Welt-Karfreitags. Gottes Lebenshilfestellung läßt ihm einen solchen gewiß zukommen. Angelegt ist dieses Duster darauf, den Durchbruch des höchstmöglichen Abverlangbaren, des Aushaltens der Gottesferne um Gottes willen<sup>9</sup> anzubahnen und befördern. Wenigstens den dafür Auserwählten kann durch Derartiges Vertiefung ihrer Gottgemeinschaft nahegelegt werden. Die gegenwärtige Abwesenheit Gottes könnte, so betrachtet, also leicht im Dienst einer heilsamen Entmythologisierung und Entweltlichung Gottes zu seiner Erhöhung hin, zur Entdeckung und Bedienung Gottes in dem und den anderen Weltlichen stehen. Die Gottesferne kann Freisetzung von uniformen und fixierten, „besessenen“ Gottesbildern bedeuten und bewirken wollen, Öffnung für die Begegnung der Glaubenden mit dem je ganz anderen, meinem und überall neuen Gott.

Daß die Abwesenheit Gottes aus der gegenwärtigen Lebens- und Erfahrungswelt offensichtlich dichter und bedrohlicher als (etwaige) frühere beschaffen ist, hat seinen Grund notwendigerweise auch und nicht zuletzt in der lawinenartig zusammenwachsenden Schuldsituation der Menschheit, in ihrer zu den letzten und ärgsten Dingen ausreifenden Sündhaftigkeit. Böses muß fortzeugend neues Böse gebären, dem Anbruch der vollen Gottesherrschaft soll, ja muß zufolge der eschatologischen Offenbarungen die Potenzierung der beiden prototypischen Abkehrzustände des Menschen von Gott vorausgehen — die totale Politisierung und Etatisierung sowie der radikal diesseitsbehaute Selbstverlust an die Welt (im negativen Verständnis dieses Wortes — vgl. Apc 13; 17—19). Dieses im wahrsten Sinn des Wortes „aussichtslose“ sündige *On-dit* und *On-fait* bedrängt und gefährdet nicht zuletzt die „Auserwählten“ insgesamt und fortschreitend (vgl. Mk 13, 20; Mt 24, 22). Erst recht vermag angesichts dieser Bedrückung jeder einzelne „durchschnittliche“ Glaubende nur unter größter Mühewaltung von Sünde freizubleiben oder zu werden. Er ist objektiv und subjektiv mehr als seine Vorfahren davon abgehalten, in Freiheit und Freude oder doch in Vertrauen und Verdemütigung Gottes Antlitz zu suchen und zu sehen.

<sup>9</sup> Vgl. W. Nastainczyk, Christusnachfolge heute: Geist und Leben 37 (1964, 84—91) 87; K. Weger, Gotteserfahrung in der Glaubensnot: Geist und Leben 39 (1966) 343—354; W. Kaspar, Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung: Catholica 20 (1966) 245—263.

5. Die noch oder schon wieder gläubige, wenigstens aber hoffende Auslegung des Tatbestandes der Abwesenheit Gottes und die der (Teil-) Ursachen dafür ist also möglich, wenn nicht angezeigt. Daraufhin wiederum können Entschlüsse für die gläubige Bewältigung dieser Gegebenheiten gefaßt, Weisungen für gläubiges Verhalten angesichts ihrer gewagt werden.

Dem Glaubend-Hoffenden als einzelner ist Ausdauer dafür und Unverdrossenheit dabei nahegelegt, die verhängte und erlittene Abwesenheit Gottes als Weise, sogar als besonders huldvollen Modus seiner Anwesenheit anzunehmen und auszuhalten. Es ist ihm einerseits aufgegeben, weiterhin seine gewohnten (scheinbaren) Worte ins Schweigen zu richten; andererseits gilt es für ihn, darauf zu achten, daß seine Ausschau nach Gott durch dessen schweigende Antwort an Tiefenschärfe und Treffsicherheit gewinnt. Der Glaubende sollte sich in Lernbereitschaft dafür einüben und halten, daß er auf diese paradoxe und schmerzvolle Weise (jetzt) Gottes Nähe erfahren und durch sie eigentlich werden soll. Der Mensch sollte glauben lernen, daß er dieser „Leideform“ gläubiger Existenz bedarf, um Gottes Heilspläne zu verwirklichen. Seine einsame und schwerfallende Gläubigkeit dürfte der einzelne aber nicht nur als geduldige Hinnahme verstehen und leben; er darf sie auch als stets zu vollziehendes Wagnis, als tapferes Abenteuer, als Eingeben seiner lebendig warmen Hand in eine fühlbar kalte hinein deuten und versuchen.

Ein — recht verstandenes — Sichhineinlebenwollen in die Not der Abwesenheit Gottes erheischt sodann, die penetrante Menschenfrage gegenüber diesem und jedem ähnlichen Widerfahrnis „Warum?“ in die größere, christusgemäßere „Wozu?“ integrieren zu lernen. Isolierte Fragen nach den Gründen seines Handelns an Gott verbleiben nämlich allzu leicht in menschlichen, oft selbstischen Horizonten. Christus beantwortet solche darum nicht (vgl. Lk 13, 1—5; Joh 9, 1—3)<sup>10</sup>. Der Glaubende tastet, wenn auch noch so zögernd und zaghaft, nach der Absicht Gottes mit allem, in das er gestellt oder gespannt ist. Sein Leid am scheinbaren Un-, ja Widersinn einer Lage beschließt Vertrauen oder doch Hoffnung auf die darin zutiefst geborgene Sinnhaftigkeit ein. Auch noch der Notschrei des Glaubenden ruft Gott nicht zuerst, um ihn anzufragen und anzuklagen, sondern um sich ihm anheimzugeben.

Dargelebte Anwesenheit vor dem abwesenden Gott besteht ferner darin, die Konfrontation mit dem gegenüber früheren echten oder vermeintlichen Fixierungen und Thematisierungen seiner selbst ver- und entstellten, jetzt jedoch endgültig „gesichtslosen“ Gott (M. West) als Freigabe anzusehen. Der Gott, der nicht so leicht, ein für allemal und auf immer gleiche Weise festzustellen und habhaft zu machen ist, der sehr

<sup>10</sup> Vgl. H. Thielicke, a. a. O. 27—39.



viele, je überraschend neue und nicht nur wenige vertraute Masken zu durchtönen (*personare!*) vermag, der in allen Menschen, Stunden und Dingen des Tages anwesend oder doch gegenwärtig sein kann, ist nämlich entschieden größer und göttlicher als ein weniger entzogener und einfallsärmerer.

Gottes Abwesenheit glaubend zu erdulden bedeutet ferner, nüchtern das Heranwachsen vieler Weltbereiche und Weltwirklichkeiten auszuhalten, deren Gottbezug (noch) nicht einsichtig ist bzw. die keinen ersichtlichen besitzen und die sich dennoch oder deswegen kräftig oder gefährlich schön entwickeln. Voraussetzung für solche Haltung ist die Einsicht, daß die Ernte, deren Einschätzung sowie die etwa notwendige Absonderung des Unkrauts von der Frucht allein deren Herrn möglich ist und daß seine Langmut mit etwa Schädlichem auch die Bedingung für das Reifen der, seiner Saat darstellt (vgl. Mt 13, 29 f.).

Vollziehbarer, aushaltbarer wird Anwesenheit vor dem abwesenden Gott allemal da, wo sich einer nicht allein, sondern mit andern zugleich und zusammen dieser Situation unterstellt sehen darf und kann. Wer einen Kreis von Menschen seiner Fragehaltung und Denkart, vielleicht auch seiner Generation und Bildungsstufe als Partner in solcher Zuweisung Gottes erkennt und in immer neuem gemeinsamem Ringen erfährt, empfängt und besitzt in diesen Gleichgesinnten und Gleichgestellten, an ihrer vielleicht schmerzlich gläubigen Hoffnung Stützen, ja bisweilen erst Ermöglichungen seines Gläubigwerdens und Gläubigbleibens. In solchen Gruppierungen ereignen sich Anregungen, heilsame Beschämungen und Aufregungen, Trost an fremder und eigener Glaubensnot und Glaubensstärke. Die Bedeutung informeller oder namentlich-gefügter, zufällig oder zielstrebig gebildeter kleiner Kreise Glaubender und Hoffender für die Erhaltung und Entfaltung menschlicher Anwesenheit vor Gott für die Kirche von morgen kann schwerlich überschätzt werden. Sie zu suchen und mitzutragen ist angesichts der Abwesenheit Gottes gebietender Appell an jeden bewußt Glaubenden, wo nicht *conditio sine qua non* für ihn als einen solchen<sup>11</sup>.

Unter anderen dürfte jeder vor dem abwesenden Gott Anwesende wenigstens hie und da einmal erfahren, daß sein in seinen Augen und vielleicht auch in Wahrheit schwacher Glaube andere stärkt und tröstet. Jedenfalls aber kann und sollte der von Gottes Ferne Angefochtene auch und gerade seiner Voraushabe vor anderen, seiner Besserstellung gegen-

<sup>11</sup> Vgl. W. Nastainczyk, Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 11). Freiburg-Basel-Wien 1966, 43–57; K. Tilmann, Das Glaubensgespräch mit anderen. Würzburg 1966; F. Betz, Neue Kreise (Pfeiffer-Werkebücher für die Gemeindearbeit, Bd. 53). München 1966.

über anderen innerwerden und demütig und dankbar eingedenk sein. Es ist ihm verstattet, sich als zum Wächter und Fürbitter für viele bestellt zu wissen, denen Anwesenheit vor dem abwesenden Gott noch erschwerter als ihm oder gar unvollziehbar ist. Entsprechende Verantwortungsübernahme gegenüber den ohne ihre Schuld oder auf Grund solcher ungünstiger Situierungen kann das Durchstehen der Glaubensnot erleichtern, v. a. aber kauft es dieses bis zu seiner letzten Möglichkeit aus<sup>12</sup>.

6. Der Mut zum Ansprechen der so vielen Glaubenden alltäglichen, ja andauernd gleichzeitigen Abwesenheit Gottes, zum Aufweis der Möglichkeiten, diese aus Glauben heraus auszulegen, zur Anregung dazu, sie auszuhalten und auszuwerten, zur Benennung von Wegen und Erfordernissen dafür inmitten kirchlicher Verkündigung ist noch nicht sehr weit verbreitet und bemerkenswert groß. Dieses schwierige Geschäft ungeniert und behutsam zugleich wahrzunehmen, gehört aber heute zum kultisch-kerygmatischen Dienst am Glauben. Dieser besteht sogar vielen gegenüber eben im Anruf zur Anwesenheit vor dem abwesenden Gott und im Aufweis der Möglichkeiten dazu<sup>13</sup>. Dieser stetige anbietende Dienst kirchlicher Wort- und Sakramentsmitteilung darf hoffen, Anlaß der un stetigen Entscheidung der (noch oder nicht mehr) Glaubenden für Gott zu sein, der auch als scheinbar Abwesender Anwesenheit erwartet und verdient.

<sup>12</sup> Vgl. H. Thielicke, a. a. O. 15—26; vgl. K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII. A. a. O. 1966, 11—31.

<sup>13</sup> Vgl. E. Feifel, Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 6). Freiburg-Basel-Wien 1965; G. Hansemann (Hrsg.), Gotteserfahrung und Gottesverlust (Botschaft und Lehre, Bd. 5). Graz-Wien-Köln 1966; R. Sauer, Die Katechese im Angesicht des Unglaubens: Katechetische Blätter 91 (1966) 690—700.

### Mehr Licht in Aufklärung, Romantik und heutige Diasporasituation

#### Literaturbericht<sup>1</sup>

Wird heute irgendwo gesprochen von „aufgeklärt“, „romantisch“ oder „liberal“, dann rufen diese Wörter bei unseren Zeitgenossen völlig verschiedene Vorstellungen aus den Tiefenschichten hervor, die jeweils von begeisterter Sympathie oder spöttischem Belächeln bis radikalem Verachten begleitet sein können. Die ins Spiel gebrachten Vorurteile jedes Beteiligten hängen ganz an seiner persönlichen Geistesgeschichte. Diese ist naturgemäß bei der jüngeren Nachkriegsgeneration weniger informiert, darum auch weniger präformiert als bei den unmittelbaren geistigen Erben des 19. Jahrhunderts vor und zwischen den beiden Weltkriegen.

„Aufklärung“ kann deswegen für den einen Gesprächspartner das Ideal Kants bedeuten, mit dem eigenen Kopf zu denken und das Licht der Vernunft in die verfinsterte Menschheit zu tragen und sie endlich zu befreien; für andere hat sie längst als leicht geschürzte Göttin der Vernunft in den Tempeln der Revolution ausgetanzt und ihr unterkühlte Haupt auf die Guillotine gelegt. Ähnlich extrem kann „Romantik“ mit Schwärmertum gleichgesetzt und neuen „Modernisten“ vorgeworfen werden, die umgekehrt „neo-liberale Rationalisten“ beschimpfen, sie lösten Geheimnis und Glauben auf, weil ihnen davon nichts bei ihren naturwissenschaftlichen Testreihen unter das Seziermesser käme.

Wollen wir aus diesem einander Mißverstehen und aneinander Vorbeireden herauskommen, wollen wir nicht weiterhin die Wahrheitssuche früherer Epochen steril abetikettieren, dann müssen wir ihre Textzeugnisse wieder unvoreingenommen zu uns sprechen lassen. Wir sollten höchstens das eine Vorurteil mitbringen, daß auch die früheren Denker redlich die Sache gesucht und ihre gefundenen Antworten deshalb auch uns heute etwas zu sagen haben. Ihre Aussage dürfen wir keineswegs unbesehen übernehmen, wohl aber kritisch auf die darin enthaltenen Wahrheitsmomente überdenken und dabei frühere Denkhorizonte mit unseren heutigen verschmelzen. Dann werden geschichtliche Denkleistungen nicht nur abgestempelt, pauschal etikettiert und als überholt abgetan, sondern für unser heutiges Verstehen anregend und für unser Verständigen fruchtbar. Dazu können uns die folgenden Monographien ausgewählte Teilaspekte beleuchten, die dann präziser mehr Licht in die Perioden vor und nach Aufklärung und Romantik bringen. Zur Problemlage zunächst die Arbeit von Heribert Raab,

---

<sup>1</sup> Die Buchauswahl ist einzig durch das bestimmt, was bei der Schriftleitung unbesprochen vorlag.

„In der großen katholischen Ideenrevolution des 18. Jahrhunderts war Clemens Wenceslaus eine besondere Stellung zugewiesen. Als Fürstbischof von Freising, Regensburg und Augsburg, hatte er sich mit dem Staatskirchentum seines Wittelsbacher Schwagers Max Joseph, des Kurfürsten Karl Theodor und Kaiser Joseph II. auseinanderzusetzen. Als Kurfürst-Erzbischof von Trier mußte ihn die febronianische Angelegenheit, besonders die Widerrufsaffäre seines Weihbischofs Hontheim, jahrelang beschäftigen. In die reichs-kirchlich-episkopalistische Bewegung war er seit den Koblenzer Gravamina von 1769 vielfach verstrickt. Auseinandersetzungen mit dem parlamentarischen Gallikanismus blieben ihm für die französischen Teile der Erzdiözese Trier ebenso wenig erspart wie für deren luxemburgische Gebiete Differenzen mit den Regierungen in Brüssel und Wien. Johann Michael Sailer, die schwäbischen Aftermystiker und der große Kanonist Georg-Christoph Neller, der Kanzler Michael Laroche und die empfindsamen Schöngeister in Ehrenbreitstein, Januarius Zick und François Peyre le Jeune, mögen für andere Ereignisse und geistige Bewegungen in seiner Zeit stehen, in die er aktiv und passiv eingeschaltet war“ (3).

„In dem großen theologischen Streit der Schule Sailers mit dem theologischen Rationalismus, im Kampf der dogmengeschichtlichen Apologetik eines Liebermann, Klee, Staudenmaier gegen das Erbe der rationalistischen Philosophie des späten 18. Jahrhunderts war kein Platz für quellenmäßig fundierte historische Untersuchungen des letzten Jahrhunderts der Reichskirche. Das abfällige Urteil wurde apriorisch oder nur aus einer lückenhaften Kenntnis der Personen und Ereignisse gewonnen. In die einmal fertige Schablone von der seichten Verständigkeit der Rationalisten und dem Zweckmäßigkeitsfanatismus der Aufklärer wurde dann nach dem Gesetz der wissenschaftlichen Beharrung eine Bewegung hineingepreßt, von der, wie man erst spät erkannte, nur Randerscheinungen mit den bezeichnenderweise von der Romantik geschaffenen Normen erfaßt waren. Zwar war das 18. Jahrhundert fast noch Gegenwart — Sailer hatte noch unter dem letzten Fürstbischof Clemens Wenceslaus von Augsburg in Dillingen doziert —, und doch lag es unendlich viel ferner als das Jahrhundert Gregors VII. und Innozenz' III. oder der Reformation, denen sich die katholische Forschung fast ausschließlich zuwendete“ (19).

„Welche letzten Ursachen Clemens Wenceslaus veranlassen, den Offiziersrock mit dem geistlichen Gewand zu vertauschen, wird wohl nie ganz aufzuhehlen und befriedigend darzustellen sein, weil Entscheidungen dieser Art einer dem Historiker kaum faßbaren Sphäre angehören. Seine Berufswahl ist in der Literatur umstritten“; „Die moralische Eignung im allgemeinen und die sittlichen Eigenschaften im einzelnen — Demut, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit und Keusch-(91)heit —, die gesundheitlichen und häuslichen Voraussetzungen, die geistige Befähigung werden dem Wettiner ebenso wenig abzusprechen sein wie die absolute Entscheidungsfreiheit. Gewiß mag in den Versorgungsplänen August III. für seine jüngsten Söhne dem geistlichen Beruf eine besondere

<sup>2</sup> Freiburg-Basel-Wien 1962, XXXII, 375 S.



Bedeutung zugekommen sein. Das lag durchaus im Wesen der Zeit, in der Gesamtverfassung der Reichskirche, in der Auffassung über das Verhältnis von Aristokratie und Hierarchie, schließt eine wirkliche Berufung aber keineswegs aus.

Man wird bei der Berufswahl des Wettiners auch hinweisen können auf die weitverbreitete Auffassung, daß die Kirche die Konversion einer Dynastie gleichsam durch eine angemessene Pfründenverleihung zu honorieren habe und sich für die Opfer Sachsens während des Siebenjährigen Krieges, die ja auch zum Teil wenigstens für die Kirche gebracht worden seien, erkenntlich zeigen müsse“ (92).

Trotz allem bleibt es für unser heutiges Empfinden nur schwer erträglich, mit welchen Mitteln und Machenschaften sich Clemens selbst oder durch eingespannte Fürsprecher um verschiedene Bischofssitze bemüht: Erzstift Köln S. 129—153, Münster, Paderborn, Hildesheim S. 154—177, Passau S. 178—181, Freising S. 183—194, Regensburg S. 195—214, die Lütticher Doppelwahl von 1763 S. 215—240; Trient S. 241—244, Augsburg S. 245—262, Kurtrier (1767—1768) S. 263—285; der Kampf um die Retention der Bistümer Freising und Regensburg S. 286—306; Bemühungen um Kurmainz, Worms und Speyer S. 307—316, die Ellwanger Koadjutorwahl (1769—1770) S. 317—329; nochmals Bemühung um Lüttich (1771) S. 330—354.

Vielleicht mag die Lektüre dieser sachlich referierten Wahlmanipulationen um Clemens noch heute einem Kapitel oder Konveniat zur *consolatio historiae* gereichen, wenn es sich darin enig ist, daß der beste Kandidat aus seiner Mitte übersehen wurde. Räumlich und zeitlich ferner, für den Prediger und Katecheten sachlich aber näher liegt eine weitere Untersuchung, die uns warnende Beispiele mißglückter Anpassung an den herrschenden Zeitgeist bietet, Robert A. K a n n , **Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik**<sup>3</sup>.

Als geborener Österreicher und jetzt ordentlicher Universitätsprofessor an der Staatsuniversität von New Jersey versucht der Verfasser in einer Verbindung von biographischer mit sozialer Betrachtungsweise die Krise des Barockzeitalters unter Leopold I. (1657—1705) mit Abraham a Sancta Clara (1646—1709) und das Ende des Barocks sowie die Aufklärung mit Joseph von Sonnenfels (1732—1817) und Franz I. (1792—1835) im Aufstieg ihrer Ideen, Entwicklung und sozialen Umwelt darzustellen.

„Freund wie Feind sind sich darin enig, daß Abraham a Sancta Clara als der bedeutendste Prediger und der beste Prosaschriftsteller im katholischen Deutschland seiner Zeit zu gelten hat.“ „Abraham a Sancta Clara, der in Wirklichkeit Ulrich Megerle hieß, wurde wahrscheinlich im Jahre 1644 in Kreeheinstetten, das damals zu Bayern gehörte, geboren. Nach Wien kam er erst im Jahre 1662“ (59). Er erhielt eine gründliche Ausbildung in der Schule des Jesuitenkonvents in Ingolstadt und im Benediktinergymnasium in Salzburg, ohne die er trotz aller seiner hervorragenden Fähigkeiten nicht zum kaiserlichen

<sup>3</sup> Freiburg-Basel-Wien 1962, VIII, 355 S. (Amerik. Orig. New York 1960; Übs. Dr. Inge Lehne).

Hofprediger, zum Prior seines Klosters und schließlich zum Provinzial des Augustinerordens hätte aufsteigen können.

„Echte Wirkung erfordert keine Identität des geschriebenen und des gesprochenen Wortes, sie beruht auf Natürlichkeit und dem Einklang von Sprache und Schrift; vor allem aber muß der Eindruck der Aufrichtigkeit hervorgerufen werden“ (67). Damit verband aber Abraham eine solche Freude an Wortspielereien, daß auf viele seiner gesuchten Vergleiche die amerikanische Redensart zutrifft: „Wie kann ich wissen, was ich denke, bevor ich nicht gehört habe, was ich sage?“ (71). Als gutes Beispiel seiner sparsam angewandten Stabreimtechnik gilt: „Frei, frisch, frech, fröhlich und freundlich ist die Jugend, wessenthalben Jugend und Tugend selten beisammen“ (90).

Bei aller Anerkennung der unbestreitbaren Leistungen Abrahams kommt Kann dennoch zu einem negativen Gesamturteil: „Akzeptiert man aber harte Lebensbedingungen nur aufgrund eines Tränkleins aus Angst, Aberglauben, Gespött und Aggression, das Herz und Geist verabreicht wurde, so bedeutet das nicht wahre Einsicht, sondern Selbsttäuschung, die häufig zu einem unbewußten Widerstand gegen die Forderungen der geistlichen Obrigkeit führen kann. So erzeugt Abraham, der, wie aus verschiedenen seiner Stilelemente hervorgeht, selbst ein Neurotiker war, auch bei anderen eine neurotische Haltung“ (108).

Nach der irrationalen, schillernden Gestalt eines Abraham beschreibt der Autor die nüchterne, aufgeklärte Figur des aus Norddeutschland stammenden Joseph von Sonnenfels (1732—1817), dessen Vater zwischen 1736 und 1738 von der jüdischen Glaubensgemeinschaft zur katholischen Kirche konvertierte. „Sonnenfels war kein Dichter, sondern ein Staatsbeamter und Schriftsteller, dessen erfolgreiche Lebensarbeit in erster Linie auf der Beherrschung des geschriebenen Wortes beruhte.“ „Alle seine Bemühungen zielten darauf ab, Österreich mit den Reformgedanken der Aufklärung in Verbindung zu bringen, und zwar auf der Basis der gemeinsamen deutschen Schriftsprache, die aber in Österreich vielfach noch nicht voll beherrscht wurde“ (154).

Den Übergang vom Barock zur Aufklärung in Österreich beurteilt Kann folgendermaßen: „Da ist ein Eindringen von der Absicht nach betont vernünftigen und wissenschaftlichen Grundsätzen in die tragenden Anschauungen des autoritären Regimes und daneben das Umsichgreifen eines humanitären Geistes, der sich aber gleichzeitig durch autoritäre Maßnahmen der Verwaltung manifestiert“ (121).

Sonnenfels, dem bekanntlich Beethoven seine D-Dur-Sonate Opus 28 aus dem Jahre 1802 widmete, billigt der Religion keine andere Existenzberechtigung zu als ein Instrument der Regierung, das die Autorität des Staates zu stärken habe. Konsequent greift er die Kirche überall da an, „wo er fürchtet, daß ihr Einfluß in religiösen Dingen auf die Staatsgewalt übergreifen könnte. Diese dem Gedankengut der französischen Aufklärung entnommene und im geistigen Klima des strengen österreichischen Katholizismus gestaltete Anschauung ist die geistige Grundlage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat“ (175).

„Die Dialektik Sonnenfels' mit ihren beständigen Anspielungen auf die Mythologie und angebliche Ethnologie hat etwas Ermüdendes an sich. Seine besten

Gedanken werden vom Schwall hohler Phrasen oft ganz erdrückt. Seine Schriften büßen durch die unglückselige Geschwätzigkeit, die nicht nur für ihn persönlich, sondern für einen Großteil des aufklärerischen Schrifttums so charakteristisch ist, viel von ihrer Wirkung ein“ (193). Bei seinen strengen Zensurmaßnahmen im Bereich der Literatur und des Theaterwesens offenbarte er seine völlige Humorlosigkeit: „Der tödliche Ernst seines Zorns über die lebenswürdigen Oberflächlichkeiten des überlieferten volkstümlichen Geschmackes grenzt hier häufig an das Widerwärtige und wurde auch gelegentlich so bezeichnet“ (201). Trotz der erwiesenen Nützlichkeit von Sonnenfels unter Maria Theresia nahm sein Einfluß unter Joseph II. ab, der ihn einfach nicht mochte: „Er ärgerte sich über Sonnenfels' zähe Beharrlichkeit, seine Taktlosigkeit, Arroganz und Eitelkeit, über die dozierende Art, in der er seine Ansichten vorbrachte, sowie seine Tendenz, stets zu belehren, wo er nur beraten hätte sollen, und scheinbar jene zu kritisieren, mit denen er im Grunde eins war“ (232).

Auch in den Schlußkapiteln über Konservatismus und Romantik, über das Metternichsche System und den Nationalismus bleibt Kann seiner österreichisch-sympathischen und amerikanisch-einfachen Darstellungsweise treu, wofür zusammenfassende Schlußsätze nicht unbedingt das überzeugendste Beispiel bieten müssen: „Die Wirksamkeit der Aufklärung wird also durch die der Renaissance, vielleicht sogar noch durch die des klassischen Altertums gesteigert, und durch die Kräfte gebremst, die in Zukunft und Vergangenheit den Widerpart bilden, also durch das Barock und im Falle der Renaissance durch den Geist des Hochmittelalters. Die Wirkung des französischen Konservatismus aber wurde durch den Neoliberalismus der Zukunft und durch die nachwirkende Aufklärung begrenzt. Die Stütze des Konservatismus in der Vergangenheit, der Geist des Barocks, wird in seiner Wirkung durch Aufklärung und Renaissance gehemmt; das verwandte Mittelalter hat ihn gestärkt, die klassische Antike aber vermutlich seinen Einfluß eingeengt. Und so geht es weiter, vorwärts und rückwärts in Vergangenheit und Zukunft, in der unendlichen Kette, die jede menschliche Leistung mit dem gesamten kulturellen Erbe der Menschheit und den Ausblicken auf neue Horizonte verbindet, die eben dieses Erbgut eröffnet“ (300—301).

In diesen lebendigen Dschungel gegenseitiger Einflüsse und Rückströme der sich ständig wandelnden Geschichte einzudringen, half den Forschern die Entwicklung geschichtswissenschaftlicher Methoden, besonders an den deutschen Akademien des späten 18. Jh. Darüber informiert uns eine sprachlich und sachlich nüchterne, aber für die gegenwärtige Diskussion über ein neues Geschichtsverständnis erhellende Arbeit von

Andreas Kraus, **Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jahrhundert**<sup>4</sup>.

Der Verfasser, Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Phil.-Theol. Hochschule in Regensburg, legt seine Habilitationsschrift an der philosophischen Fakultät der Universität München vor, die er in jahrelanger Kleinarbeit in Rom erstellte. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das Personen-

<sup>4</sup> Freiburg-Basel-Wien 1963, 576 S. 63,50 DM (Verlag Herder).

und Ortsregister, vor allem aber die zahlreichen Anmerkungen, lassen die gründliche Quellenarbeit und das minutiöse Belegen der abgewogenen Aussagen erkennen. Nicht jeder „gelehrte“ — ein Lieblingswort des Verfassers — Leser wird sich durch die Detailfragen der Geschichtsforschung an den deutschen Akademien in exakter Aufreihung durcharbeiten (S. 228—316). Er kann sich schon vor- und nachher in den Abschnitten über die Bedeutung der Geschichte und Geschichtsforschung im 18. Jahrhundert, besonders an den deutschen Universitäten und das Forschungsergebnis sehr geehrt fühlen, da bei ihm eine Fülle von Namen kleiner und großer Historiker, Archivare und Bibliothekare als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt wird. Doch findet auch der bescheidene Nichtfachmann genügend wissenschafts-theoretische Einsichten und Bereicherungen aus der Historie. Daraus einige Kostproben:

„Nie hatte sich eine so große Schar entschlossener Streiter gefunden, nie waren die führenden Geister so einig und so hartnäckig wie in dem Jahrhundert, das vom Kampf um Licht und Klarheit seinen Namen erhielt. Aufklärung war Ziel und Waffe zugleich.“ „Die Erde zu einem Paradies zu machen war das Ziel des Jahrhunderts, die Bewältigung der Gegenwart also, die Meisterung der Zukunft“ (21).

„Ein wahrer pädagogischer Rausch, der keine Grenze mehr gelten ließ, überfiel das ganze Zeitalter; es gab nichts, was nicht in den Dienst dieser einzig menschenwürdigen Aufgabe, der Vervollkommenung der Vernunft, gezogen worden wäre. Auch die Wissenschaft von der Geschichte hatte sich einzuordnen“ (26). „Ihr Beitrag zur Erziehung der Menschheit bestand in zwei Momenten, die in der Pädagogik ausschlaggebend sind, in der Belehrung des Verstandes und im Ansporn zu sittlichem Handeln“ (26—27).

Der methodische Zweifel, mathematische Genauigkeit und naturwissenschaftliche Nachprüfbarkeit wurden allmählich Forderungen der historischen Erkenntnis. Dennoch: „Um die Mitte des Jahrhunderts war es noch immer nicht selbstverständlich, daß der Historiker die Belege für seine Behauptungen anführte, es mußte noch ab und zu eingeschräfft werden“ (109).

„Eben in der Erziehung zu gewissenhafter Arbeit bestand der unschätzbare Beitrag, den vor allem die wissenschaftlichen Akademien zur Entwicklung der Geschichtsforschung in Deutschland lieferten“ (109—110).

Quellenforschung und Quellenkritik und schließlich Zitation nach dem genauen Wortlaut wurden immer nachdrücklicher gefordert. „Hatte doch gerade die Erkenntnis von der historischen Bedingtheit der Bibelaussagen durch Spinoza und Richard Simon die Entwicklung der Kritik am kräftigsten vorangetrieben“ (147). „Schleiermacher hatte noch die bisherige Teilung der Aufgaben zwischen Universität und Akademie, die Teilung zwischen wissenschaftlicher Forschung und Vermittlung der Ergebnisse, die Kluft zwischen Akademikern und Professoren als gegeben hingenommen, wenn ihm auch die Vereinigung beider Bereiche in einer Person als Idealfall erschien, erst Wilhelm v. Humboldt forderte die engste Wechselwirkung zwischen den Institutionen selbst“ (165).

„Die Entstehung der modernen Akademie aus naturwissenschaftlichem Denken hatte ihr Wesen bestimmt, sie war zunächst auf die Gewinnung unmittelbar verwertbarer Erkenntnisse gerichtet“ (207). Hatten die Akademien



anfangs in erster Linie der Glorie des eigenen Fürstenhauses und seiner Rechtsansprüche mittels möglichst alter Dokumente zu dienen, so errangen sie doch im Laufe der Zeit größere Forschungsfreiheit, Arbeitsteilung und Zusammenarbeit unter den Historikern. „So waren sie doch den Universitäten gegenüber im Vorteil, da sie allein für die Forschung bestimmt waren und in der Idee der Akademie die Zusammenarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe bereits enthalten war“ (227).

Das Forschungsergebnis berichtet über das Rüstzeug des Gelehrten: Diplomatie, Heraldik, Sphragistik, Numismatik, Kritik der erzählenden Quellen, Genealogie, den historischen Raum, über die Helden der Geschichte, die rechtsgeschichtliche Methode, schließlich über Kirche und Geschichte, Wirtschafts- und Wissenschaftsgeschichte bis zu dem letzten Abschnitt über Gelehrsamkeit und Geschichte mit einer Gesamtwürdigung der Leistung der deutschen Akademien. Auf den mehr als 550 Seiten gibt der Verfasser eine Fülle von Einblicken in die Entwicklung verfeinerter Methoden der Geschichtswissenschaft, die auch gerade für den Laien auf diesem Fachgebiet wertvolle Grundsätze präziser Geschichtsforschung bieten. „In der deutschen Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts lag die ‚Wurzel künftiger Größe‘: daß sie nicht vor dem Pragmatismus erlag, sondern sich seine grundlegenden Erkenntnisse zu eigen machte, dabei aber an die Stelle von Raisonement und Kombination bereits bekannter Tatsachen die methodische Erforschung der quellenmäßig erschließbaren Ursachen setzte, die pragmatische Geschichtsauffassung also mit gelehrtem Wirklichkeits-sinn erfüllte — das war die universalgeschichtlich bedeutsame Leistung der deutschen Akademien des 18. Jahrhunderts“ (553).

Dieser geschichtswissenschaftlich orientierten Forschungsmethode mit dem unerläßlichen Rückgriff auf die Quellen — für Theologen vor allem auf die Väter und besonders auf die Heilige Schrift — verdankt die Katholische Tübinger Schule viel von ihrer Bedeutung und Größe. Gleich drei umfangreiche Untersuchungen liegen uns vor, von denen die mit dem Überblick über das ganze 19. Jahrhundert vorangestellt sei. Sie bietet nämlich die meisten Originalauschnitte von Texten repräsentativer Theologen des 19. Jahrhunderts aller Richtungen, die dem Leser ein anschauliches Gesamtbild vermitteln. Herausgegeben und eingeleitet von

**Leo Scheffczyk, Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert<sup>5</sup>.**

Zu jedem Autor bietet der Herausgeber eine charakterisierende Biographie und eine Bibliographie mit seinen Hauptwerken und mit der über ihn erschienen wichtigsten Literatur. Die inneren Zusammenhänge und Abhängigkeiten werden in den knappen 50 Einleitungsseiten sachkundig und auch für Nichttheologen verständlich erschlossen, so daß dem verdienstvollen Quellenwerk dieser lebendigen Epoche katholischer Theologie eine große Leserschicht zu wünschen ist. Zur Information und als Leseanreiz nur die Hauptüberschriften und -namen:

I. Die Tübinger Schule: Joh. Seb. v. Drey (1777—1853), Joh. Adam Möhler (1796—1838), Franz Anton Staudenmaier (1800—1856), Joh. Ev. v. Kuhn (1806 bis

<sup>5</sup> Bremen 1965, IL, 522 S. 19,80 DM (Sammlung Dieterich Bd. 300; Carl Schünemann Verlag).

1887). II. Die idealistische Theologie: Georg Hermes (1775—1831), Anton Günther (1783—1863). III. Die Laitheologie: Franz v. Baader (1765—1841), Joh. Jos. v. Görres (1776—1848), Friedr. Pilgram (1819—1890). IV. Die historische Theologie: Joh. Jos. Ignaz v. Döllinger (1799—1890), Karl Jos. v. Hefele (1809—1893). V. Die Neuscholastik: Jos. Kleutgen (1811—1883), Joh. Bapt. Heinrich (1816—1891), Matth. Jos. Scheeben (1835—1888). VI. Die personalistische Theologie: Martin Deutinger (1815—1864), Herman Schell (1850—1906). VII. Die Vermittlungstheologen: Karl Werner (1821—1888), Alois v. Schmid (1825—1910).

Wenn ein Leser Namen geschätzter Theologen vermißt, soll ihn das Vorwort trösten: „Aus der Notwendigkeit zur Stoffbegrenzung erklärt sich auch der Vorrang der dogmatischen Theologie, dem die Behandlung solcher verdienstvoller Gestalten wie Joh. Bapt. Hirschers († 1865) unter den Moral- und Pastoraltheologen, J. Hergenröthers († 1890) unter den Historikern, Fr. Hettingers († 1890) unter den Apologeten unter anderen geopfert werden mußte“ (X). Was den „edlen“ Hirscher angeht, entschädigt reichlich der Altmeister und sehr gute Kenner seiner Schule,

Josef Rupert Geiselm ann, **Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart**<sup>6</sup>. Aus über 30jähriger Forschungsarbeit kann der verdiente Eremitus in dem umfangreichen Werk bisher unedierte Handschriften und Nachschriften vorlegen und die theologische Eigenart der großen Tübinger charakterisieren. Im Vorwort: „Sailer hat der Tübinger Schule seinen Geist eingepflanzt, und von ihm hat sie gelernt, vor den neu aufkommenden geistigen Bewegungen nicht die Augen zu verschließen, sondern ihnen mutig in die Augen zu schauen. Sie tat es, angefangen von der Aufklärung, über den deutschen Idealismus bis zum Empirismus und Positivismus. Die Schule ist Ausdruck des schwäbischen Geistes“ (5). Kommt daher auch die temperamentvolle Polemik, die „nicht unwidersprochen hinnehmen darf“, wenn jugendliche „Neuscholastiker“ einen alten Tübinger fehleinschätzen? Jeder, der sich intensiver mit der Tübinger Theologie beschäftigt, kann künftig nicht mehr an diesem gründlichen und grundlegenden Werk vorbei. Bei einer erwünschten Neuauflage könnte ein Lektor Raum und Verdienste gewinnen, wenn er allzu häufig wiederkehrende Zitate auf die sinnvollste Stelle reduzierte. Vielleicht würde sich der Verfasser auch freuen, demnächst zu erfahren, daß Hirscher doch in einem besseren Lichte erscheint als S. 262, „wenn wir vergeblich nach dem Worte Verkündigung, Kerygma, suchen, wenn ihm Unterricht das Grundanliegen ist, so sind das Reminiszenzen aus der Aufklärung, die Hirscher nie ganz abgestreift hat“. Rez. hat nämlich beide Worte und noch mehr die Sache „Verkündigung“ oft bei Hirscher gefunden und auch die Überzeugung gewonnen, daß Hirscher sich in seinen Schriften immer schärfer gegen Rationalismus und Aufklärung wandte. Aktuell ist auch besonders das Kapitel mit der Kritik an der Mythentheorie von David Friedrich Strauß, nach der Bultmanns Programm der „Entmythologisierung“ gar nicht mehr so originell erscheint, von seinen existenzphilosophischen Glaubensprämissen ganz abgesehen. Über Herkunft und Ende der Tübinger Reich-Gottes-Theologie — vgl. das 15. Kapitel bei Geiselm ann S. 191—179 — liegt eine Habilitationsschrift vor von

<sup>6</sup> Freiburg-Basel-Wien 1964, 624 S. 38,50 DM (Verlag Herder).

**Josef Rief, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher<sup>1</sup>.**

Wenn wir zurückdenken in unsere dreißiger Jahre oder auch in die Nachkriegszeit, wie weit jeweilige Strömungen des Zeitgeistes in die Interpretation, zumindest Akzentuierung einzelner Schriftstellen einfließen, werden wir gerne einem Zwischenergebnis des Verfassers zustimmen: „An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verbinden sich in der Reich-Gottes-Idee philosophisches Denken und theologisches Bemühen in gleicher Weise. Wenngleich der biblische Begriff mit einer solchen Vielzahl von Elementen befrachtet ist, daß seine eigentliche Gestalt kaum noch erkannt werden kann, wird er doch allenthalben als die tragende Idee angesehen, die die Zeit des Umbruchs und den von der Orientierungslosigkeit bedrohten Menschen samt seinen Institutionen heilen soll“ (68).

Weil auch auf diese gründliche Arbeit jeder mit diesen Fragen Befaste zurückgreifen muß, darf hier der Hinweis genügen, wie sehr wir die geistigen Quellen klären sollen, aus denen ewige Offenbarungswahrheiten in ihren zeitbedingten Verkündigungsweisen mit dem jeweiligen Zeitgeist zusammenfließen, untereinander kommunizieren in oft geheimnisvoller Interdependenz. Das wäre gut auch bei jedem Partner zu bedenken, mit dem wir im Dialog stehen, sei es mit noch lebenden oder denen der Geschichte, die durch ihre Texte mit uns sprechen. Zwei anregende Denker des 19. Jahrhunderts, Kierkegaard und Schell, werden uns in den folgenden Untersuchungen von Schüpp und Wacker vorgestellt. Als Abschluß kann dann die Habilitationsschrift von Exeler einen Überblick bieten unter katechetischen Gesichtspunkten.

**Guido Schüpp, Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung<sup>2</sup>.**

Ein Leser, der die Werke Kierkegaards nicht näher kennt, wird dem Verfasser seine gründliche Kenntnis, zentrale Darstellung und kritische Würdigung danken. Bei aller Anerkennung des „dänischen Sokrates“ hält sich der Schweizer Verfasser doch frei vom schwärmerischen Hochloben „eines Idealhelden“. Wo der katholische Prediger von Kierkegaards Kunst „als Einzelner zum Einzelnen zu sprechen“ wirklich etwas lernen kann, erkennt es der Verfasser uneingeschränkt an. Aber ebenso redlich weist er auf pädagogische oder theologische Unhaltbarkeiten hin, in denen sich Kierkegaard vom katholischen Glauben und besonders von unserem Kirchenverständnis unterscheidet. „Da bei Kierkegaard der Begriff der Heilsgeschichte fehlt, fehlt auch das richtige Verständnis der Kirche“ (248).

Ohne die grundlegende Untersuchung von Rudolf Schnackenburg über „Gottesherrschaft und Reich“ zur Kenntnis zu nehmen, läßt sich der Verfasser durch Theodor Haecker zu dem Mißverständnis verleiten, „die Kirche schon in dieser Welt als Verwirklichung des Reiches Gottes zu fassen“ (250). Entsprechend gering ist der konkrete Ertrag der versprochenen „Anstöße für die christliche Verkündigung“. Nur die letzten Seiten bringen drei Thesen, von denen zwei negativ formuliert sind: „1. Die Begründung der Predigt kann nicht vom Korrektiv-

<sup>1</sup> Paderborn 1965, XXVII, 485 S. 45,— DM (Abhandlungen zur Moralthologie VII, Hrsg. Johannes Stelzenberger, Ferdinand Schöningh Verlag).

<sup>2</sup> München 1964, 291 S. DM 28,50 (Kösel Verlag).

gedanken allein hergeleitet werden“ (280). „2. Was den Korrektivgedanken zum Scheitern verurteilt, ist nicht Kierkegaards neuer Ansatzpunkt selbst, sein grundsätzlicher Verzicht auf Wissensmitteilung, sondern die Tatsache, daß er diesen Verzicht zu wenig konsequent vollzieht“ (281). „3. Gerade dort, wo das Paradox des Glaubens mit letzter Konsequenz festgehalten wird, erscheint das Christentum auch unter dem Gesichtspunkt der Lehre“ (282). „So ist für ihn der einzige Sinn der Predigt, die Menschen vor die Entscheidung zu stellen, und nicht, die christliche Botschaft zu verkünden. Er erkennt, daß es keine ‚Existenzmitteilung‘ gibt, die nicht zugleich Lehre wäre“ (284).

**Paulus Wacker, *Theologie als ökumenischer Dialog. Hermann Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart*<sup>9</sup>.**

Der junge Ordinarius für Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie, Philosophiegeschichte und Ökumenik an der Philosophisch-Theologischen Akademie Paderborn legt seine umfangreiche Habilitationsschrift an der Universität Würzburg vom Jahre 1963 vor. Er bemerkt im Vorwort, daß die nach dem März 1963 erschienene Literatur nicht mehr eingearbeitet werden konnte, was besonders hinsichtlich der Bultmann-Kritik berücksichtigt werden sollte.

Für den ökumenischen Dialog vor allem mit dem lutherischen Christentum hält der Verfasser die kontroverstheologische Methode durch. Er bezieht „einen festen und klaren konfessionellen Standpunkt, von dem jede Theologie, im besonderen aber die Kontroverstheologie auszugehen hat, will sie nicht in verwaschene Allgemeinplätze abgleiten“ (10). Er lehnt die Vermuslimierung einzelner theologischer Diskussionen ab: „Bei Christen, welche die Gottheit Christi nicht mehr ernst nehmen, schwindet die gemeinsame Glaubensbasis. Man sollte dann nicht mehr von Christen, das heißt von solchen, die an Christi Gottheit und Menschheit glauben, sprechen“ (11).

Nach einführenden, geschichtlichen und theologischen Vorüberlegungen mit einem guten Resümee der Lutherforschung und der Kontroversgespräche von der Reformation bis heute konfrontiert er den voll rehabilitierten Hermann Schell mit reformatorischen Grundpositionen und aktuellen ökumenischen Fragen unter folgenden Hauptgesichtspunkten: reformatorisches Gottesbild, christologische, mariologische und soteriologische Probleme, Rechtfertigung, Ekklesiologie, übernatürliche Offenbarung und ein Schlußkapitel über Katholizität, Einheit und Reform der Kirche.

Ohne sich ausdrücklich auf Hans-Georg Gadammers „Wahrheit und Methode“ zu berufen, versucht er bei der Interpretation von Texten aus verschiedenen Jahrhunderten im hermeneutischen Zirkel eine Verschmelzung der Horizonte, was ihm erstaunlich gut und oft gelingt. Dadurch wird er sowohl der einzelnen Aussage in sich wie ihrer bleibenden Aussagebedeutung für uns heute gerecht. Geschähe das gleiche jetzt nochmals mit den Konzilstexten des Vaticanum II, dann würde in einigen Fragen das ökumenische Gespräch auf den Stand der heute bereits erreichten Höhe geführt, zum Beispiel in dem Fragenkreis der mündlichen und schriftlichen Überlieferung.

<sup>9</sup> München-Paderborn-Wien 1965, XV, 571 S. 45,— DM (Ferdinand Schöningh Verlag).



Eine Auswahl von Reformvorschlägen Schells mag ihre Aktualität und seine redliche Kirchentreue veranschaulichen:

„a) Die von Wahrheit und Liebe getragene sachliche Kritik an kirchlichen Mißständen bekämpft nicht, sondern fördert durch ihren Widerspruch, sie anerkennt und erhebt Einwände. Sie erwartet und erhofft eine Reform und Erneuerung innerhalb und nicht gegen die Kirche. Zugleich gewinnt die Kirche durch offene Selbstkritik der menschlich- geschichtlichen Armseligkeiten die Achtung der anderen christlichen Glaubensgemeinschaften.“

„b) Katholisch schließt ein weltweites Programm ein: Alle Nationen haben in ihrer Art (Kultur, Sprache usw.) Raum in der Catholika.“

„c) Schell fordert intensivere religiöse ‚Vergeistigung‘ (aber keinen unchristlichen Spiritualismus!) bei den breiten Schichten der Gläubigen“ (554).

„d) In der Theologie wünscht er eine deutlicher markierte Scheidelinie zwischen Glaubenswahrheiten und Schulmeinungen oder nicht streng glaubensverpflichtenden kirchlichen Überzeugungen.“

„e) Schell wendet sich energisch gegen die Vergötzung alles Menschlichen in der Kirche.“

„f) Im Rahmen einer kirchlichen Erneuerung kommt der Aktivierung der Laien im allgemeinen Priestertum eine vordringliche Bedeutung zu“ (555). Die Arbeit verdiente eine große Leserschaft. Für eine erwünschte Neuauflage wäre die Beseitigung der zahlreichen Druckfehler zu begrüßen.

#### **Adolf Exeler, *Wesen und Aufgabe des Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*<sup>10</sup>.**

Der junge Ordinarius für Katechetik in Freiburg legt seine Habilitationsschrift vom Sommer 1963 an der theologischen Fakultät in Münster vor. Sie zeichnet sich wohlthuend durch folgende Vorzüge aus: einfache Sprache, klare Gliederung, sachliche Kritik, nüchterne Konsequenz.

Durch kaiserliche Verfügung vom 18. 10. 1777 wurde in Wien der erste Lehrstuhl für Pastoraltheologie eingerichtet. Mit einem knappen Rückblick bis zur Reformationszeit geht der Verfasser von da ab die Lehrbücher der Katechetik, Pastoraltheologie, theologischen Enzyklopädien und Lexika auf katholischer und mit Auswahl auch auf evangelischer Seite durch. In fünf Kapiteln untersucht er sie über die Vorstellungen vom Empfänger, Ziel, der Aufgabe, den Trägern und vom Wesen der Katechese. Der geistes- und theologiegeschichtlich interessierte Leser wird mit einer Fülle von Autoren und Werken vertraut gemacht. Der zeitbedrängte Praktiker kann sich am Ende jedes Kapitels mit einer knappen Zusammenfassung und Beurteilung und zum Abschluß mit den Folgerungen aus dem Ergebnis der gesamten Untersuchung begnügen.

Exeler schlägt als Wesensbestimmung der Katechese vor: „Katechese ist jene grundlegende Unterweisung, die die Kirche den Gläubigen über die Wirklichkeit unseres Heiles erteilt. Sie hat die Aufgabe, die Gläubigen zu Jüngern Christi heranzubilden und sie so mit dem Leben der Kirche vertraut zu machen, daß sie entsprechend ihren Voraussetzungen sich als aktive Mitträger kirchlichen Lebens erweisen können“ (282). Darin ist enthalten, daß die Träger der Kate-

<sup>10</sup> Freiburg-Basel-Wien 1966, X, 298 S. 34,— DM (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXI, Verlag Herder).

chese nicht nur Priester und beamtete Religionslehrer, sondern alle erwachsenen Gläubigen sein sollen.

Gegenüber dem weitverbreiteten Mißverständnis der Katechese als Anfangsunterricht für die Unmündigen ist der Verfasser hinsichtlich der seit der Aufklärung als fixierbares Ziel der Katechese bezeichneten „Mündigkeit“ skeptisch und vertritt die Ansicht: „Zeitlebens muß der Christ der vollen Mündigkeit entgegenwachsen und braucht darum eine das Leben begleitende Katechese“ (279). Dem Gesamtergebnis, das von einem geschichtlichen Überblick gewonnen werden konnte, ist voll zuzustimmen. Für die Gegenwart und weitere Zukunft bleiben neue Einflußströme zu berücksichtigen, welche die verschiedenen Formen der „Erwachsenenbildung“ im sich ausweitenden Freizeitraum bedingen, darunter nicht zuletzt die Massenmedien. Ob dann noch der geschichtlich besetzte Terminus „Katechese“ für das heutige Sprach- und Lebensgefühl adäquat und attraktiv genug ist?

Sind wir damit wieder in der Gegenwart und Zukunft der Kirche in ihrem Selbstvollzug angekommen, dann erscheint es durchaus angemessen, im Sinne der Verschmelzung geschichtlicher mit gegenwärtigen Horizonten zwei weitere Halbbände empfehlend anzuzeigen, deren erster bereits die Grundkonzeption dem Tübinger Graf verdankte:

(Hrsg.) Arnold, Rahner, Schurr, Weber, **Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart II/1—2<sup>11</sup>**.

Für die Besitzer des I. Bandes als Information, für alle anderen als Anreiz hier nur die Überschriften der Hauptkapitel, die in den einzelnen Unterparagrafen von verschiedenen Autoren behandelt werden, erstaunlich oft von Karl Rahner (die übrigen Mitherausgeber sind nicht mehr vertreten; der Wunsch nach Abdruck des Verfassernamens vor jedem Beitrag sei deswegen nochmals wiederholt, zumal in den Anmerkungen öfter auf Beiträge des Verfassers verwiesen wird, der dann nur aus dem Inhaltsverzeichnis zu ermitteln ist. Bei der erwünschten Kritikfreudigkeit ist übrigens auch die Autoritätsgläubigkeit nicht mehr so groß!):

Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, Grundstrukturen der Heilsvermittlung, Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche, Pathologie des katholischen Christentums (v. A. Görres), Verhältnis der Kirche zur: Gegenwartssituation im allgemeinen; zur heutigen Mission; zu den christlichen Konfessionen; zur Herrschaft der Ideologien; zur Welt und zu den verschiedenen Kultursachbereichen.

Hat auch schon jede Theorie, Strategie und Taktik der weltweiten Kirche ihre eminent praktische Bedeutung, so wird doch jeder Diener am Heile der Menschen seiner Ortsgemeinde in ihrem Alltag das Schlußwort begrüßen, daß die weiteren Bände sowohl eine neue Synthese der verschiedenen Aspekte des Kirchenbildes nach dem Konzil bieten wollen als auch unmittelbar praktische Hilfen für die Arbeit in den Ortsgemeinden als wahren Kirchen Jesu Christi. „Sie sind je an ihrem Ort das neue, von Gott gerufene Volk im Heiligen Geist und in der vollen ‚Plerophoria‘ (vgl. 1 Thess 1, 5); durch die Predigt des Evange-

<sup>11</sup> Freiburg-Basel-Wien 1966 II/1 S. 343; II/2 S. 425; Verlag Herder; vgl. Besprechung von Bd I in dieser Zeitschrift 74 (1965) 302—306.

liums Christi werden in der Ortsgemeinde die Gläubigen „versammelt“ (425). Gläubig können unsere Zeitgenossen aber nur werden, wenn sie die ewige Frohbotschaft in der Sprache unserer Zeit verkündet hören, durch unseren Zeitgeist hindurch verstehen, in personaler Freiheit glaubend annehmen und in gelebter Partnerschaft der Kirchengemeinschaft tun.

Dozent Dr. Heinz Loduchowski, Bonn

## BESPRECHUNGEN

### BIBLISCHE THEOLOGIE

Mußner, Franz: Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus. — Freiburg-Basel-Wien (Verlag Herder) 1965. 94 S. (Quaestiones Disputatae 28). Kart. 9,80 DM.

Die Eigenart des vierten Evangeliums, die es unverwechselbar von seinen drei Vorgängern unterscheidet und die sein Verständnis für den heutigen Menschen erschwert, ist begründet in der spezifischen „johanneischen“ Art zu denken. Mußner schenkt uns nun in diesem Band der „Quaestiones disputatae“ eine Einführung in diese Denkweise — die er sehr zutreffend und konsequent „Sehweise“ nennt —, wie sie bisher fehlte. Es gelingt ihm, das johanneische Kerygma anhand der „gnoseologischen Terminologie“ des Johannesevangeliums (den Begriffen „Sehen“, „Hören“, „Erkennen“, „Wissen“, „Bezeugen“ und „[Sich]erinnern“) als „Produkt“ des johanneischen Sehaktes aufzuzeigen. Ergänzt wird dieser Ansatz bei der Erkenntnisterminologie durch je ein Kapitel über die Beziehung von „Erkennen“ und „Lieben“ und über die Funktion des Parakleten für das Zustandekommen der johanneischen Sehweise.

Von hier aus kann dann in zwei sehr bedeutsamen abschließenden Kapiteln die Bedeutung der johanneischen Sehweise für die Verbindung des Johannesevangeliums mit der urkirchlichen Tradition und für die Frage nach dem historischen Jesus dargestellt werden. Die didaktisch geschickte Art Mußners, die sich nicht auf das eigene Eindringen in die Probleme beschränkt, sondern auch dem Leser etwas „Greifbares“ in die Hand gibt, zeigt sich zum Schluß noch einmal an einer klar und knapp in zehn Thesen formulierten Zusammenfassung.

Mußners Arbeit steht auf der Höhe der heutigen Diskussion des hermeneutischen Problems. Er macht — m. W. zum erstenmal — die Ergebnisse moderner Hermeneutik, wie sie vor allem in H. G. Gadamer's Werk „Wahrheit und Methode“ vorliegen, für das Johannesevangelium fruchtbar. Die zunächst rein formal erscheinende „gnoseologische“ Fragestellung dient Mußner dazu, den gesamten johanneischen Fragenkomplex grundsätzlicher anzugehen, als es durch die Untersuchung von Detailproblemen möglich wäre. Und in der Tat hilft sie, den Blick auf den wesentlichen Inhalt des Evangeliums, den für eine wirkliche Lösung unerläßlichen Blick auf das Ganze zu gewinnen.

Wünschenswert wäre m. E. noch eine stärkere Berücksichtigung des johanneischen Begriffs semeion („Zeichen“), den man doch wohl zur gnoseologischen Terminologie hinzurechnen muß; ferner erschiene es mir wichtig, wenigstens an einigen Beispielen aufzuzeigen, wie die vom Evangelisten gezeichneten Szenen des Lebens und Wirkens Jesu in sich selbst (bei aller ihnen vom Evangelisten zuerkannten wesenhaften Realität) christologische „Bilder“ werden können, die meditativ „angeschaut“ werden sollen — d. h. also aufzuzeigen, in welchem Maße die johanneische Sehweise den Erzählungsstoff auch da ergreift, wo keine Erkenntnistermine das anzeigen.

Insgesamt ist der Ansatzpunkt Mußners vielleicht der glücklichste, der gewählt werden konnte, wenn auf so relativ knappem Raum in die heutige Sicht der johanneischen Gedankenwelt eingeführt werden sollte und darüber hinaus Anregung zu weiterer Forschungsarbeit, vor allem für die Verbindung des Johannesevangeliums mit den heute brennenden Fragen der ntl. Theologie, gegeben werden sollte. Keiner, der in das vierte Evangelium einzudringen sucht, sollte das Studium dieses bei aller Knappheit so reichen Werkes unterlassen.

W. Thüsing, Trier

Elliger, Karl: Leviticus. — Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. 402 S. (Handbuch zum Alten Testament, hrsg. v. O. Eißfeldt, Erste Reihe, Band 4). Brosch. 50,— DM, Hln. 54,— DM.

Wer sich in den letzten Jahren eingehender mit Problemen des atl. Kultes beschäftigen wollte und die einschlägige Literatur zu Rate zog, machte bald die Feststellung, daß ein moderner wissenschaftlicher Kommentar zum 3. Buch Moses, dem Buch also, in dem die

Masse der isrealitischen Kultgesetze ihren Niederschlag gefunden hat, im deutschen Sprachbereich fehlte. Erst seit 1962 hat M. Noths Auslegung im ATD Abhilfe geschaffen, die jedoch, durch den Zweck dieses Kommentarwerkes bedingt, recht begrenzt ausfallen mußte. Ansonsten boten sich nur Kommentare an, die um die Jahrhundertwende erschienen waren. Seither sind aber eingehende und ergiebige Untersuchungen über einzelne atl. Gesetzespartien vorgelegt worden, die eine Bearbeitung und Zusammenschau in einem ausführlichen Kommentar zu Lev immer dringlicher erscheinen ließen. Dieses Desiderat wird nun durch Elligers Buch weitgehend erfüllt, wenn auch bestimmte neueste Forschungen traditionsgeschichtlicher Art wegen mancher Verzögerung beim Druck des bereits 1963 fertiggestellten Manuskriptes nicht mehr gebührend berücksichtigt werden konnten.

In der Einleitung (S. 7–23) bietet der Verf. zunächst eine Gliederung des Stoffes von Lev und widmet sich dann ausführlicher der Literatur- und Traditions Geschichte der einzelnen Teile. Dem Leser begegnen vertraute und neue Sigla für die verschiedenen literarischen Schichten, die zunächst verwirren könnten, bei näherer Beschäftigung sich jedoch als notwendig und nützlich erweisen. Außerdem gewährt der Verf. bereits hier Einblicke in seine Methode und legt seine Meinung über den literarischen und traditions geschichtlichen Werdegang von Lev kurz dar. Hinweise für die Benutzung (S. 24 f.) leiten über zu dem Hauptteil des Werkes, dem eigentlichen Kommentar (S. 26–392). Nach der bewährten Art des HAT folgt auf die möglichst genaue Übersetzung zusammengehöriger kleinerer Abschnitte ein textkritischer Apparat zu den einzelnen Versen. Die kurze Inhaltsübersicht bietet eine erste Gliederung der jetzigen Textfolge. Auf der sich anschließenden ausführlichen Analyse des jeweiligen Abschnittes liegt nach Aussage des Verf. das Schwergewicht des Kommentars. Welch eindringendes, diffiziles und immer wieder überprüfendes Bemühen um einen an sich schon recht spröden Stoff hierin seinen Niederschlag gefunden hat, kann kaum überschätzt werden. Daß der Verf. sich dabei — im Unterschied zu manchen neueren Untersuchungen — in erster Linie der bewährten literarkritischen Methode bedient, sollte nicht überraschen; denn auf diese Weise wird der literarische Werdep roz eß der Gesetzeskorpora am ehesten aufgedeckt. Dabei ist Elliger durchaus kein Methodendogmatiker. Vielmehr versucht er, durch eine sachgerechte Methodenkombination auch der form- und traditions geschichtlichen Betrachtungsweise gerecht zu werden. Vor allem die auf die Analyse folgende Synthese will die gewonnenen Erkenntnisse für eine mehr den historischen Werdegang des jetzigen Textes erhellende Skizzierung auswerten. Erst nach dieser zweifachen Texterschließung unternimmt der Verf. die eigentliche Exegese, die sachliche Erklärung zusammengehöriger kleinerer Versgruppen. Gerade der kultgeschichtlich und kulttheologisch interessierte Leser wird hier manche neue Einsicht gewinnen können. Zahlreiche wort- und sprachstatistische Anmerkungen ersparen oft das eigene Nachsuchen in der Konkordanz.

Um die in vorliegendem Kommentar zu Lev gebotenen reichen Ergebnisse dem Benutzer leichter zugänglich zu machen, haben Verf. und Verlag sich nicht gescheut, alle drucktechnischen Möglichkeiten einzusetzen. Bereits in der Übersetzung sind für die verschiedenen literarischen Schichten bis zu zwölf unterschiedliche Schriftformen verwendet worden, so daß man auf den ersten Blick erkennen kann, wo der jeweilige Vers bzw. Versteil einzuordnen ist. Auch der Kommentar selbst bringt die literarische Analyse und Synthese in einer anderen Schriftform als die Sacherklärung, was wiederum demjenigen entgegenkommt, der nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt einen Text durcharbeiten will. Ein umfassendes hebräisches Wortregister (S. 393–402) bietet weitere willkommene Möglichkeiten, den reichen Inhalt dieses bedeutenden und wohl für lange Zeit beachtenswerten Kommentars zu erschließen.

G. Kiefer, Trier

#### PASTORALTHEOLOGIE

Mitte des Lebens. Ehe und Familie in der Bewährung. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1966. 232 S. mit Abb. Hlw. 12,60 DM.

Höhe des Lebens. Buch für die ältere Generation. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1964. 248 S., 24 Bilds. Hlw. 11,80 DM.

Diese beiden Bände setzen fort, was der Verlag Wort und Werk mit dem Buch für Jungvermählte „Zwei in eins gegeben“, das bereits die Auflagenhöhe von 275 000 erreichte, begonnen hat. So sucht „Mitte des Lebens“ die Eheleute anzusprechen, die bereits Jahre gemeinsamen Lebens verbracht haben und sehen, wie aus ihren Kindern junge Leute werden. Es sucht als echtes Lebensbuch in einer Fülle kurzer Artikel namhafter Autoren Anregungen zur Bewältigung dieser Lebensmitte und zur Meisterung ihrer Probleme zu bieten. Hierbei kommen die ganz praktischen Fragen des Alltags (Gesundheit — Ferien — Lehrzeit — Fernsehen — Zweiter Bildungsweg usw.) genau so zu Wort wie Themen ehelicher Gemeinsamkeit, der Erziehung und der religiösen Vertiefung, wobei auch die heute schwierigen Themen mutig angegangen werden (Eheliche



Liebe und Fruchtbarkeit — Treue und Ehebruch — Weg in der Mischehe — Glaubensnot der Jugend — Klosterberuf usw.).

In ähnlicher Weise greift „Höhe des Lebens“ die Fragen der älteren Generation auf, führt zu einem rechten Verständnis des Alters und seines Lebensbereiches, hilft in alltäglichen Schwierigkeiten, Sorgen und Beschwerden (Nachlaßregelung — Praktische und sichere Geräte — Staatliche Altershilfen und Rente — Bewegung und Atmung — Schlaflosigkeit — Hörschwierigkeiten usw.), hat einen großen Teil über Frohsinn, Festlichkeit, Erholung und Abwechslung und Humor. Schließlich leitet es an zu einer Frömmigkeit am Abend des Lebens, die ihre Gestalt gerade aus der gläubigen Bewährung in diesem Lebensabschnitt gewinnt.

So darf man diese Bücher als echte Lebenshilfen, als Lehr- und Lesebücher bezeichnen, ihnen weite Verbreitung wünschen und sie auch zu Geschenkzwecken empfehlen, wenn auch die solide Aufmachung (absichtlich?) etwas zu sehr an unsere Schullesebücher erinnert.

F. Schott, Mainz

Schachtner, Hans, und Schäfer, Josef: Werkheft zum Firmunterricht. Für Jugendliche am Beginn der Reifezeit. — München: Pfeiffer-Verlag 1965. 32 S. Kart. 5,40 DM.

Der Autor möchte in seinem Firmunterricht der Tatsache Rechnung tragen, daß in der Erzdiözese München und anderen bayrischen Diözesen die Firmung in das 7. bis 8. Schuljahr hinausgeschoben wurde. Ihm selbst scheint dies allerdings noch nicht ausreichend genug zu sein: „Der Entscheidungscharakter der Firmung könnte aber auch noch stärker unterstrichen werden, wenn die Firmung am Ende der Berufsschule, der Mittelschule oder in der sechsten Klasse der Höheren Schule gespendet würde“ (4f.). Er begründet dieses Firmalter u. a. damit, daß „die religiöse Lebensentscheidung... in diesen Jahren meist auch schon gefallen“ ist (5). „Gleich zu Beginn des Firmunterrichts müßte eindeutig klargestellt werden, daß nur gefirmt wird, wer als katholischer Christ zu leben gewillt ist“ (ebd.). Gegen eine solche Begründung eines späten Firmalters spricht sicher die Tatsache, daß die Firmung eine „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24, 49) vermittelt, die Fülle des Heiligen Geistes, zur Vollendung und Stärkung des in der Taufe empfangenen Gnadenlebens. Wenn aber in der Heilsökonomie eine solche Entfaltungshilfe für den Getauften vorgesehen ist, wie kann man es da verantworten, diese Hilfe bis zu einem Zeitpunkt hinauszuschieben, wo „die religiöse Lebensentscheidung“ gefallen ist. Der Rezensent darf hier um der Kürze willen auf seinen Diskussionsbeitrag in „Diakonia“ 1 (1966) 289—291 verweisen.

Im übrigen bringen die zehn Katechesen dieses Firmunterrichtes in der übersichtlichen Gliederung der Formalstufen das Wesentliche gut und übersichtlich zum Ausdruck und veranschaulichen es mit zehn ansprechenden Tafelbildern, die der lebendigen Mitarbeit der Firmlinge sehr dienlich sind und ohne größere Schwierigkeiten im Werkheft nachvollzogen werden können.

A. Adam, Mainz

Heinzelmann, Gertrud (Hrsg.): Wir schweigen nicht länger! — We Won't Keep Silence Any Longer! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil. Interfeminas-Verlag, Zürich o. J., 112 S. Brosch.

Im Vorwort äußert G. Heinzelmann die Meinung, die Weltkirchen behandelten in ihrem Bereich die Frau in einer Weise, „welche als diskriminierend bezeichnet werden muß“ (5). Die von ihr herausgegebene Dokumentation muß denn auch im Zusammenhang mit der Frauenrechtsbewegung gesehen werden (die Veröffentlichung übernahm der Frauenrechtsverein Zürich). Zentraler Gegenstand ist das Weihepriestertum der Frau. Während die heutige Zeit den Frauen jedes öffentliche Amt und jeden Beruf zugesteht, sind sie vom Weihepriestertum grundsätzlich ausgeschlossen. Darin sehen die Autorinnen des Buches den Beweis dafür, daß in der Kirche die Frau „nicht als eine dem Manne gleichwertige Person geachtet wird“ (75).

Nach einer allgemeinen Problemstellung untersucht Gertrud Heinzelmann das „antifeministische theologisch-philosophische Material“, das in der Lehre des Aquinaten seinen Gipfel erreicht und durch ihn in der Kirche Geltung bis heute erhalten habe. „Als Klage und Anklage einer halben Menschheit“ (20) hat die Verfasserin 1962 diesen Beitrag bereits an die Vorbereitende Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils eingegeben in der Überzeugung, daß die Kirche sich „in Widerspruch mit den besten und menschlichsten Bestrebungen unserer Zeit“ setze, solange sie implizite an dieser Lehre festhalte (41).

Die Eingabe von Theresia Münch enthält zunächst einen Änderungsvorschlag zu can. 968 § 1 CIC (statt „solus vir baptizatus“ soll als Empfänger des Ordo „persona baptizata“ oder wenigstens „homo baptizatus“ gelten) und daneben einige beachtenswerte Vorschläge zur Korrektur liturgischer und kanonistischer Beschränkungen für die Frau.

Iris Müller und Ida Ramling gelingt wohl in ihrem Beitrag der Aufweis, daß jene, die allzu theologisch den Ausschluß der Frau von der Priesterweihe zu begründen suchen, eine

schwierigere Beweislast auf sich nehmen als die Autorinnen, die sich mit den traditionellen Argumenten der Reihe nach auseinandersetzen. Es fragt sich allerdings, ob sie alles bedacht haben, was vielleicht pastoraltheologisch gegen das Weihpriestertum der Frau spricht. Sind sie der Gefahr entgangen, gleiches menschliches Recht und gleichen Personwert von Mann und Frau mit Gleichartigkeit in eins zu setzen? Mit der bloßen Behauptung, der Begriff der „sogenannten Andersartigkeit“ sei keine Begründung, er beschönige und vertusche nur „die Geringsachtung und Unterdrückung der Frau, der sie in der katholischen Kirche noch heute ausgeliefert“ sei (75), ist zu dieser nicht unbedeutenden Frage nichts gesagt. Es ist auch zweifelhaft, ob sich die Priesterweihe der Frau als der praktikabelste Weg für die Behebung des Priestermangels empfiehlt, wie Th. Münch meint (45).

Man sollte sich vom aggressiven Titel des Büchleins ebensowenig irritieren lassen wie von mancher affektgeladenen Argumentation: „Für die begabte religiöse Frau aber ist der seit bald zweitausend Jahren dauernde Ausschuß von Priestertum und Wort eine menschliche Tragödie von größtem Ausmaß“ (42). — Das Buch, das auch die englische Fassung der Konzilseingabe von G. Heinzelmann und noch einige kleinere Abhandlungen und Resolutionen in englischer Sprache enthält, wird keine Umwälzung zugunsten des Priestertums der Frau in der Kirche bewirken. Aber „der vergessene Partner“ (Elisabeth Schüssler, Düsseldorf 1964) rückt ins Licht, dem in der Kirche tatsächlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

Paul Picard, Mainz

Betz, Otto: Beichte im Zwielicht. Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung. — München: Pfeiffer-Verl. 1966. 144 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 48). Kart. 6,50 DM.

Das von O. Betz herausgegebene Büchlein enthält eine Reihe von Beiträgen über die Problematik der Bußerziehung und des Bußsakramentes in der gegenwärtigen Situation. Es geht um Fragen des kindlichen Gewissens (Felicitas Betz), des rechten Zeitpunktes der Erstbeichte (Ludwig Bertsch), der Roermonder Praxis von Erstkommunion und Erstbeicht (Klemens Tilmann), der Hinführung zur Buße und der Gestaltung einer Bußfeier für die Gemeinde (Otto Betz), der Jugendbeichte (Rupert Angermair) und zu Seelenführung und Bußliturgie (Hans Bernhard Meyer).

Man wird die darin sichtbaren Bemühungen einer praktischen Verwirklichung der legitimen Unterscheidung von Buße und Bußsakrament ebenso dankbar begrüßen wie die grundsätzliche Möglichkeit einer Trennung von Erstbeicht und Erstkommunion, wobei das Roermonder Beispiel durchaus Ansätze zu einer akzeptablen Lösung bietet.

Es würde den Rahmen einer kurzen Besprechung weit überfordern, wollte man die gegebenen Diskussionsbeiträge kritisch betrachten. Bisweilen hat man den Eindruck, daß man der Suggestion des „Neuen“ verfallen ist, daß „Gestrige“ zu billig abgetan wird, daß man im Grunde wieder nach Heilmitteln sucht für die pastorale Misere. (Was für den einen Fatima oder Herz Jesu, scheint für andere Frühestkommunion, Spätkirmung oder Pubertätsbeichte zu sein.) Die Beziehung von Buße und Sakrament ist nicht immer tief genug erfaßt. Manche Vorschläge drohen in ihren Konsequenzen dahin zu führen, daß die letzten Dinge ärger werden als die ersten. Nur einige Fragen: Soll man gerade in den Schwierigkeiten der Pubertät mit der Beichtvorbereitung beginnen oder ist nicht gerade hier eine schon vorhandene „Einübung“ dankbar zu begrüßen? — Ist wirklich mit der Frühbeichte und der Verquickung von Beicht- und Kommunionunterricht die Gefahr des Legalismus mehr gegeben als sonst? — Wird tatsächlich das sakramentale Zeichen der Beichte verdunkelt durch die Anonymität und Diskretion des Beichtstuhls? — Wird das kindliche Gewissen nicht oft unterschätzt, wo es früher sicher überfordert wurde? Ist es nicht wie zum Guten so auch zum Bösen fähig? usw. usw.

Als Diskussionsgrundlage wird das Büchlein aber unbedingt gute, ja notwendige Dienste leisten, wenn auch der Titel mehr journalistisch provozierend als pastoral klug zu sein scheint.

F. Schott, Mainz

Albrecht, Barbara: Es waren da auch Frauen... Zur beruflichen Mitarbeit der Frau im kirchlichen Dienst. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 140 S. Paperback 12,60 DM. Das Büchlein will vor allem eine praktische Hilfe für Seelsorgshelferinnen selbst und ihre Ausbilder und Betreuer sein. Es verbindet in glücklicher Weise dogmatische, soziologische und psychologische Aspekte mit ausgesprochenem Einfühlungsvermögen für die konkreten Bedürfnisse einer Seelsorgshelferin zu geistlicher Führung.

W. Breuning, Trier

De Vries, Wilhelm: Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 143 S. (Herderbücherei Bd. 232). Kart. 2,80 DM. Der anerkannte Fachmann für Fragen der Ostkirchen legt uns in diesem Taschenbuch eine Diagnose vor. Sie betrifft das Verhältnis der katholischen und orthodoxen Kirchen zueinander. Beide haben ihr Eigengut nach Volkscharakter, Ritus, hierarchischer Struktur und theologischen Akzenten. Vielfalt muß nicht Feind der Einheit sein, sondern kann und

soll Zeugnis geben von vorhandenem Reichtum. Wie aber die an sich fruchtbare Spannung zur Spaltung wird, die trotz aller mehr oder weniger glücklichen Bemühungen nicht überwunden werden konnte, das ist die erregende Geschichte dieses Buches. Dabei wiederholt sich immer wieder die Tragik, daß Mißverständnisse, kleinliche Unduldsamkeit, Selbstverabsolutierung und menschliches Versagen die von Christus gewollte Einheit stören und zerschlagen. Der Graben ist tiefer, als die meisten Katholiken meinen. Die Verantwortung liegt auf beiden Seiten, eine Verantwortung voll objektiven Unrechts und zuweilen auch subjektiver Schuld. Jeder sollte aber zunächst die eigenen Fehler zu erkennen und zu korrigieren suchen.

Dieses so preiswerte Buch berichtigt das Geschichtsbild vor allem der älteren Generation, deren Kirchengeschichte noch allzu triumphalistisch geprägt und mehr auf die Schuld der anderen als auf die eigene ausgerichtet war. Es ist eine beunruhigende Anklage gegen allzu fertige Rezepte und verengte und verhängte Horizonte. Jeder aufgeschlossene Katholik wird durch diese zwar knappe, aber doch tiefgreifende umfassende Darstellung bereichert, er wird kirchen- und liturgiegeschichtliches Neuland entdecken.

A. Adam, Mainz

**Prohaska, Leopold:** Pädagogik der Reife. (Handbücher des Willmann-Instituts — Pädagogik), Herder Freiburg-Basel-Wien 1966, XII, 284 S. 17,80 DM.

Der Mensch, besonders der junge, ist und bleibt ein geheimnisvolles, letztlich unaussprechliches Wesen. Nur im gegenseitigen Vertrauen, im einander sich öffnenden Gespräch gibt es ein besonderes Verstehen, ein Einverständnis. Irgendwelche Pädagogik oder Psychologie reicht dazu nicht aus. Sie muß zumindest auf dem Stand heutiger Anthropologie sein für jeden Menschen, für den jungen Christen, aber dazu noch aus dem Glauben an die Gottesebenbildlichkeit und an den „alten Christus“ in ihm. Diese Ehrfurcht als der Kern christlicher Liebe spricht aus den sachkundigen Beiträgen der folgenden Autoren: Johannes Würtz, Salzburg: Der reife Mensch in Wort, Bild und Begriff der Überlieferung. August Vetter, München: Das Strukturmodell des Menschen, Geschlechtliches Reifen als seelische Krise, Die Reifung zur Mitmenschlichkeit. Leopold Prohaska, Salzburg: Reifen der Geschlechter. Theodor Hellbrügge, München: Die Pubertät als Phänomen der körperlichen Entwicklung des Menschen. Edwin Karas, Salzburg: Reifungsprobleme in der Schule. Ernst Bornemann, Bochum, Reife durch Beruf und Arbeitsleben. Wilhelm Heinen, Münster i. W.: Der Reifungsprozeß des Gewissens — Freiheit und Gebundenheit, Religiöses Leben in Wandlungen und Reifen des Christen. — Die Autorennamen verbürgen die inhaltliche Qualität, die weitgespannten Themen dürfen mit einem großen Interessenkreis rechnen. Tafeln, Schaubilder und allgemeinverständliche Sprache empfehlen das Buch allen Reifenden und Gereiften.

H. Loduchowski, Bonn

**Höffner, Joseph:** Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze. Herausgegeben von Wilfrid Schreiber und Wilhelm Dreier. Münster. Verlag Regensburg 1966.

Die von J. Höffner in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze und von ihm bei Tagungen gehaltenen zahlreichen Referate finden hier eine angenehme Zusammenfassung unter folgenden sechs Kapiteln: Grundsatzfragen sozialer und wirtschaftlicher Ordnung (15 ff.) — Zum sozialen, wirtschaftlichen und technischen Fortschritt in Geschichte und Gegenwart (101 ff.) — Zur Funktion und Verteilung von Einkommen und Vermögen (219 ff.) — Zur sozialen Sicherheit in der Industriegesellschaft (273 ff.) — Vom Ethos des Unternehmers (391 ff.) — Zur sozialen Betriebsordnung und zur Würde menschlicher Arbeit (423 ff.).

Dem Verlag Regensburg und den Herausgebern Wilfrid Schreiber und Wilhelm Dreier ist zu danken, daß sie diese weitgespannten Abhandlungen über Themen Christlicher Sozialwissenschaft der interessierten Fachwelt zugänglich gemacht haben. Das von Dr. Dreier gearbeitete ausführliche Sachregister führt bequem zu den in den Aufsätzen investierten Erkenntnissen und erleichtert eine maximale Auswertung des inhaltsreichen Werkes. Der Band schließt mit einer biographischen Notiz über Bischof Höffner und mit einer erschöpfenden Bibliographie seines voluminösen Schrifttums.

L. Berg

**Monzel, Nikolaus:** Katholische Soziallehre. Erster Band: Grundlegung. — Köln. Bachem-Verl. 1965. 426 S. 1 Tafel. Lw. 30,— DM.

„Dieses Buch ist die möglichst getreue Wiedergabe des vielfach überarbeiteten handgeschriebenen Vorlesungstextes in der letzten Münchener Fassung aus dem Jahre 1960“ (10) — so Trude Herweg, die hier verdienstvollerweise die Überlegungen Monzels zur Grundlegung der Katholischen Soziallehre publiziert. Dem vorliegenden I. Band soll ein weiterer folgen, der die spezielle Ethik zum Inhalt haben wird (9/10). Dieses Vorhaben ist um so mehr zu begrüßen, als sich N. Monzel, der leider allzu früh verstorbene Münchener Ordinarius für Religionssoziologie und Christliche Soziallehre — 1959 erschien seine Aufsatzsammlung „Solidarität und Selbstverantwortung“ — durch die speziell

(religions)soziologischen Analysen die sozialetische Disziplin fundiert und bereichert hat und durch eine wissenschaftstheoretische Besinnung auf sein Fach zur Methodologie der Katholischen Soziallehre einen wesentlichen Beitrag leistete. Gerade diese methodisch strenge Zucht einerseits und das Integrieren von Sociologica andererseits machen den besonderen Wert dieses I. Bandes aus.

L. Berg

**Stegmann, Franz Josef:** Von der Ständischen Sozialreform zur Staatlichen Sozialpolitik. — München—Wien: Olzog-Verl. 1966. 187 S. (Beiheft 4 der Zweimonatsschrift „Politische Studien“). Kart. 16,80 DM.

Die von der Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommene Arbeit umfaßt 5 Abschnitte. Der Autor befaßt sich mit der „Behandlung der Sozialen Frage in den HPBl“ (=Historisch-Politische Blätter) (20—58); er beschreibt und begründet „die Ablehnung des Liberalismus durch die HPBl“, schildert „die Auseinandersetzung der HPBl mit dem Sozialismus“ (91—114), zeichnet „die Verteidigung der Ständeidee durch die HPBl“ (115—141) und stellt „die Kritik der HPBl an der staatlichen Sozialpolitik“ (142—170) dar.

Die Studie ist durchweg historisch orientiert. Im Laufe seiner reich belegten Ausführungen geht der Verfasser auch auf approximative Wesensbestimmungen ein, z. B. bei der begrifflichen Fassung der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts (20 ff.), bei der Umschreibung des klassischen Liberalismus (59 ff.) und Sozialismus (91 ff.). Dem Autor ist es um den Aufweis zu tun, daß die HPBl die Soziale Frage frühzeitig erkannten und eindringlich schilderten sowohl nach ihrer entscheidenden Ursache als auch nach ihrer gewaltigen Auswirkung. Deswegen kommt ihnen ein vorzüglicher „Platz in der zeitgenössischen Sozialkritik“ (171) zu. Die korporative Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung durch freie Kräfte der Gesellschaft war das Ziel der HPBl; „einen konkreten und gangbaren Weg zu diesem Ziel zeigten sie nicht . . . Das Ringen um die ständische Gestaltung der Gesellschaft wurde immer aussichtsloser, bis es schließlich mit dem Sieg der staatlichen Sozialpolitik endete“ (174).

Stegmann bietet anhand eines ausgedehnten — bisweilen zuungunsten der logischen Durchsicht- und Übersehbarkeit fast überschwemmenden — Materials einen sozialkritisch und sozialpolitisch relevanten Beitrag zur Gesellschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts.

L. Berg, Mainz

#### VERSCHIEDENES

**Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch — Deutsch.**  
Trier: Paulinus-Verlag.

Bd. I: Über die Kirche, 1965. 185 S., kart. 8,80 DM.

Bd. II: Über die Ostkirchen; Über den Ökumenismus; Über die publizistischen Mittel, 1965. 131 S., kart. 6,80 DM.

Bd. III: Über die Liturgie, 1965. 276 S., 13,80 DM.

Der Paulinus-Verlag Trier hat es sich zur Aufgabe gemacht, sämtliche Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer lateinisch-deutschen Ausgabe zu veröffentlichen. Allen Dokumenten ist eine sachkundige Einführung namhafter Autoren vorangestellt. Die linke Buchseite bringt den lateinischen Text im endgültigen Wortlaut der „Acta Apostolicae Sedis“, die rechte die deutsche Übersetzung in der revidierten, von den deutschen Bischöfen genehmigten Fassung. Für Anmerkungen des Lesers ist der breite Schreibrand sehr zweckdienlich. Im folgenden sei auf die drei ersten Bände besonders hingewiesen:

Bd. I: Über die Kirche. Eingeleitet von Wilhelm Breuning. Dieser Band enthält am Schluß auch die Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. XI. 1964 mitgeteilt hat (S. 176—185).

Bd. II: Über die Ostkirchen. Eingeleitet von A. M. Mitnacht (5—39); Über den Ökumenismus. Eingeleitet von W. Bartz (41—97); Über die publizistischen Mittel. Eingeleitet von Ignaz Keßler (99—129).

Bd. III: Über die Liturgie. Eingeleitet von Bischof Hermann Volk. Dieser Band enthält außerdem zahlreiche Dokumente: Das Motu proprio „Sacram Liturgiam“ vom 25. I. 1964, den Ausführungsbeschluß der deutschen Bischofskonferenz (Tagung in Hofheim vom 17.—19. II. 1964), die wichtige Instructio „Inter Oecumenici“ der Ritenkongregation vom 26. 9. 1964 sowie die weiteren Dokumente zur Durchführung der Liturgie-Konstitution in den Diözesen Deutschlands. Die neuesten Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft (1965) und ein dankenswertes Stich- und Sachwortregister runden diesen stattlichen Band ab.

Für das notwendige Bemühen, die Ergebnisse des Konzils in Geist und Leben einströmen zu lassen, leistet diese Ausgabe des Paulinus-Verlages eine wertvolle Hilfe.

A. Adam, Mainz



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Franz Gerhard Cremer, Köln  
Lukanisches Sondergut zum Fastenstreit-  
gespräch

Joseph Höffner, Münster  
Kirche im Pluralismus

Josef Schmitz, Mainz  
Verantwortliches Reden von Gott

Linus Hofmann, Trier  
Die Philosophisch-Theologischen Hochschulen  
in der Bundesrepublik Deutschland

Besprechungen:  
Fundamentaltheologie — Dogmatik — Moral

Heft 3  
Mai/Juni 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kodierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

# Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgespräch

Lk 5, 33—39 im Urteil der patristischen und scholastischen Exegese

Von Franz Gerhard Cremer, Köln

EMMO AC REVMO DOMINO  
DOM. JOSEPH CARD. FRINGS  
ARCHIEPISCOPO COLONIENSI

PATRI PER ORDINES SACROS  
PATRUO IN ORDINE FAMILIARI  
PATERNE DISCENDI DOCENDIQUE STUDIIS FAVENTI  
OB SEXDECIM VITAE  
QUINQUE EPISCOPATUS LUSTRA  
SACRUM

Das Fastenstreitgespräch gehört zur *traditio triplex* des synoptischen Evangelientyps: Mk 2, 18—22 = Mt 9, 14—17 = Lk 5, 33—38. Die Gleichheit der Gedankenfolge und insbesondere die wörtlichen Übereinstimmungen lassen sich nur aus literarischer Abhängigkeit erklären. Auch bedarf es keines erneuten Beweises, daß die von Matthäus und Lukas gebotenen Fassungen gegenüber der des Markus sekundär sind<sup>1</sup>.

Wie das Lukasevangelium das meiste Sondergut unter den Synoptikern aufweist, nämlich rund die Hälfte von insgesamt 1150 Versen<sup>2</sup>, so gibt dieses auch dem Fastenstreitgespräch eine eigene Note durch Ergänzung und Schärfung in Vers 33, durch Umgestalten der ersten angehängten Parabel<sup>3</sup> in Vers 36 und durch Hinzufügung eines dritten Gleichnisses in Vers 39.

## Lk 5, 33

Der lukanische Text zeigt gegenüber den Seitenevangelien eine doppelte Änderung: *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται* und *οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν*. Aus dem Hinweis Mk 2, 18b *νηστεύουσιν* ist *νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται*, aus der Anklage *οὐ νηστεύουσιν*

<sup>1</sup> Vgl. F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu, Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese: Bonner Biblische Beiträge 23 (Bonn 1965) 1—4; vgl. ferner bereits K. Th. Schäfer, „... und dann werden sie fasten, an jenem Tage“ (Mk 2, 20 und Parallelen): Synoptische Studien (München 1953) 125—127.

<sup>2</sup> Vgl. A. Robert-A. Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift, 1 Neues Testament (Wien-Freiburg-Basel 1964) 236.

<sup>3</sup> Zur Formgeschichte der dem eigentlichen Fastenstreitgespräch folgenden beiden Parabeln Mk 2, 21.22 parr vgl. F. G. Cremer, a.a.O. 4—6.

ist ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν geworden. Solche Doppelgliederungen bilden — formal gesehen — ein Merkmal lukanischer Schreibweise<sup>4</sup>.

Das erste differenzierte Begriffspaar „fasten und beten“ ist textlich absolut gesichert. Beachtet man, daß Jesus in seiner Antwort Lk 5, 34 f. nur vom Fasten spricht und das Gebet in der Auseinandersetzung gar keine Rolle spielt<sup>5</sup>, ist man gehalten, die Texterweiterung dem Evangelisten zuzusprechen. Seine Interpretation — denn um eine solche handelt es sich — geht indessen nicht fehl, da fasten und beten für den Juden zusammen gehören<sup>6</sup>. So erwähnen gleichfalls Lk 2, 37; Apg 13, 2 f. und 14, 23 Fasten und Gebet als eine Handlung<sup>7</sup>. Dazu kommt die grundsätzliche Hochschätzung des Gebetes bei Lukas, wie es die Einleitungsvermerke 3, 21; 6, 12; 9, 18.28 zeigen. Vor allem aber hat Lukas in Übereinstimmung mit der Charakteristik von 11, 1 die Johannesjünger als fromme Leute kennzeichnen wollen. Durch die parallel angelegte zweifache Aussage οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται bringt der Evangelist zum Ausdruck, daß es sich um eine regelmäßige, nicht um eine augenblickliche Fasten- und Gebetsübung handelt, was in Mk 2, 18a. b unklar geblieben war<sup>8</sup>.

Beide Akte, Fasten und Gebet, sind für die Alte Kirche eine Einheit geblieben. Das bezeugen z. B. die Didache (verf. vor 150)<sup>9</sup>, der Hirt des Hermas (verf. um 150)<sup>10</sup>, Justinus der Märtyrer († um 165)<sup>11</sup>, die Syrische Didaskalie (verf. vor 250)<sup>12</sup>, die Apostolischen Konstitutionen (verf. um

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Lk 6, 4 mit Mk 2, 26 (= einfach); Lk 8, 17 mit Mk 4, 22 (= einfach); Lk 8, 21 mit Mk 3, 35 (= einfach). Nach W. Larfeld, Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit (Gütersloh 1925) 332, nimmt Lk die Erweiterungen vornehmlich mit καὶ vor, so z. B. 9, 1 + καὶ νόσους θεραπεύειν, 22, 65 + καὶ ἑτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν. Vgl. ferner dazu F. Spitta, Die Synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium: Untersuchungen zum NT 1 (Leipzig 1912) 85; W. Bußmann, Synoptische Studien, 1 Zur Geschichtsquelle (Halle 1925) 142; P. Wernle, Die Synoptische Frage (Freiburg-Leipzig-Tübingen 1899) 29.

<sup>5</sup> Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas: RNT 3 (Regensburg 1955) 126; M.-J. Lagrange, Évangile selon saint Luc: Études Biblique (Paris 1948) 170 f.

<sup>6</sup> Vgl. B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 54 (Gütersloh 1953) 71.

<sup>7</sup> ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ Mt 17, 21 und Mk 9, 29 ist hingegen textlich unsicher. Mt 17, 21 fehlt in den Handschriften S\* B al e ff<sup>1</sup> syc s pal. Vers 21 kann aus Mk 9, 29 eingedrungen sein. In Mk 9, 29 ist der Text ἐν προσευχῇ von S\* B k bezeugt, der Zusatz anderer Handschriften καὶ νηστειᾷ könnte von Schreibern oder Erklärern stammen, die hier eine Lücke vermuteten.

<sup>8</sup> Vgl. dazu F. G. Cremer, a.a.O. 2.

<sup>9</sup> Ἐυλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (1, 3; Flor Patr 1 [1940] 9.10). Zur Interpretation dieses Textes s. F. G. Cremer, a.a.O. 76—78.

<sup>10</sup> 54, 1 (GCS 48/1 [1956] 52, 2 f.).

<sup>11</sup> Ἀπολογία 1, 61, 2 (Flor Patr 2 [1911] 61).

<sup>12</sup> 13 (Funk 1 [1906] 268, 12—270, 1); 15, 1 (a.a.O. 280, 26 f.); 19, 1 (a.a.O. 288, 20 bis 290, 3); 19, 2 (a.a.O. 290, 3—5); 19, 6 (a.a.O. 292, 1—3); 20, 10 (a.a.O. 298, 7 f.).



380)<sup>13</sup>, Augustinus († 430)<sup>14</sup> und Isidor von Sevilla († 636)<sup>15</sup>. Um so auffallender ist es, wenn die patristische Exegese über die Ergänzung *καὶ δεήσεις ποιοῦνται* hinweggegangen ist. Erst Theophylakt von Ochrid († um 1108) hat sein Augenmerk darauf gerichtet. Während er in der eigentlichen Kommentierung von Vers 33 den Zusatz noch unbeachtet läßt, nimmt er ihn, in Abweichung vom Text, in die Antwort Jesu 5, 35 auf: *τότε καὶ νηστεύσουσι καὶ προσεύξονται*<sup>16</sup>. Demnach dürfte Theophylakt der Ansicht gewesen sein, das Fastenstreitgespräch habe sich auch um das Gebet gedreht. Da sich diese Bemerkung zwischen einem Scholion aus Ps-Johannes Chrysostomus (= Grundform des Katenentypus A zum Matthäusevangelium<sup>17</sup>) und einem weiteren, wahrscheinlich aus Ps-Viktor von Antiochien findet<sup>18</sup>, kann in ihr ein exegetischer Beitrag des Bischofs von Ochrid selbst vorliegen. In der Scholastik hat Zacharias Chrysopolitanus († 1156) die Ergänzung *et obsecrationes faciunt* in seinen harmonistischen Schrifttext<sup>19</sup> eingefügt<sup>20</sup>. Eine Deutung dazu fehlt, weil er wohl eine entsprechende Vorlage entbehrte. Nikolaus von Gorran († 1295) erklärt zu Lk 5, 33, Fasten heile die verderblichen Krankheiten des Leibes, Gebet hingegen diejenigen des menschlichen Geistes<sup>21</sup>. Eine textgemäßere Exegese hat Albertus Magnus († 1280) vorgelegt. Er verknüpft im biblischen Sinne Fasten und Gebet miteinander. Wenn er dabei *ieiunia et obsecrationes* der Johannesjünger und Pharisäer getrennt betrachtet, wollte er die beiden

<sup>13</sup> 5, 13, 4 (Funk 1 [1906] 271, 4–7).

<sup>14</sup> *Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta*... (Sermo 210, 3; PL 38, 1049 B).

<sup>15</sup> *Qui autem vult orationem suam volare ad dominum, faciat illi duas alas, ieiunium et eleemosynam, et ascendet celeriter, et exaudietur* (Etymologiae 6, 19, 64; PL 82, 258 A); vgl. auch *De ecclesiasticis officiis* 1, 37, 1 (PL 83, 771 C).

<sup>16</sup> *Εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον* (PG 123, 768 B).

<sup>17</sup> Zur Analyse des Katenentypus A s. J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen* nach den handschriftlichen Quellen untersucht: NTA 18, 4.5 (Münster 1941) 19 ff.

<sup>18</sup> / αὐτοὶ δὲ ἐπὶ τὸ κήρυγμα σταλῶσι (= Ps-Chrysost., Mt-Kt A), / τότε καὶ νηστεύσουσι καὶ προσεύξονται, / οἱ αἰς ἀγῶνας μεγάλους ἀποδυθέντες (= Ps-Viktor, Mk-Kt ?) / (a.a.O.; PG 123, 768 B). Vgl. zu dem Scholion aus Ps-Chrysost. *Εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ματθαῖον* (Cramer 1 [1844] 68, 21); zu dem Scholion aus Ps-Viktor (?) *Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου* (Cramer 1 [1844] 291, 5 f.). Diese Erklärung entstammt dem Matthäuskommentar des Theodor von Mopsvestia († 428); vgl. dazu Fragment 48 (TU 61 [1957] 112, 3 f.). Zur Charakteristik von Ps-Viktor, Mk-Kt s. F. G. Cramer, a.a.O. 32<sup>140</sup>.

<sup>19</sup> C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* 124, macht darauf aufmerksam, daß der Kommentar des Zacharias zu einer Evangelienharmonie (vgl. die 3. Vorrede zu *In unum ex quatuor sive De concordia evangelistarum*; PL 186) neben dem Werk des Petrus Cantor († 1197), dessen Bibelerklärung aber ungedruckt geblieben ist, der einzige dieser Art ist, den das Mittelalter hervorgebracht hat. Wie E. Klostermann, *Nachlese zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes*: TU 47, 4 (1932) 93, versichert, stimmt die Ausgabe von J. P. Migne mit den Handschriften überein.

<sup>20</sup> *De concordia evangelistarum* 2, 56 (PL 186, 187 A).

<sup>21</sup> *In evangelium Lucae enarratio* (ed. Coloniae 1537) 333 A.

Gruppen nicht in unrichtigem Kontrast einander gegenüberstellen<sup>22</sup>. Schließlich ist auch bei Dionysius dem Kartäuser († 1471) Gebet neben Fasten erwähnt<sup>23</sup>. Die wenigen nachmittelalterlichen Theologen, die auf die lukanische Ergänzung eingehen, lassen entweder die Interpellanten, obwohl sie den Jesusjüngern bezüglich des Gebetes keinen Vorwurf machen, in einem schlechten Licht erscheinen<sup>24</sup>, oder sie beziehen kurzerhand die Gebetsübung in den Fastenstreit ein<sup>25</sup>. Beides geht über die Absicht des Evangelisten hinaus.

Die weitere lukanische Besonderheit des Verses 33 *οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν* gegenüber dem *οὐ νηστεύουσιν* der beiden Seitenevangelien kann auf Grund fast einhelliger Bezeugung als echter Text gelten. Bemerkenswert ist jedoch die andere Lesart *οὐδὲν τούτων ποιῶσιν* in den Codices Cantabrigiensis (D) und Palatinus (e). Sie konnte weder aus Markus noch aus Matthäus eingetragen werden, ist aber als bloße verallgemeinernde Formel nicht befriedigend erklärt. Eher dürfte sie aus der Feder eines Enkratiten stammen. Diesem unbekannten übersteigerten Asketen könnten die Worte „Die Deinigen schmausen und zechen“ anstößig erschienen sein, und er dürfte sie deshalb zu der Aussage „Deine Jünger tun nichts derartiges“ verwässert haben<sup>26</sup>. Da H. J. VOGELS eine Parallelstelle aufzuzeigen vermag, wo die in e vorliegende Fassung zweifellos von einem

<sup>22</sup> „*Quare discipuli Ioannis, . . . In quibus nihil nisi austeritas apparuit, ieiunant frequenter, sicut omni solatio gaudii destituti, et obsecrationes faciunt, sicut semper ad coelestia suspensi. tumque ieiunio se affligentes et castigantes ne appetant terrena, 1 Cor 9, 27: castigo corpus meum et in servitutem redigo.* . . .

„*Similiter autem et Pharisaeorum, qui credunt resurrectionem mortuorum: et ideo sperant aeterna, pro quibus frequenter fecerunt obsecrationes. ieiuniis autem et aliis austeritatibus corpus a voluptate vitae temperabant. unde, Lc 18, 12, unus Pharisaeorum dixit: ieiuno bis in sabbato.* . . .

(Enarrationes in primam partem evangelii Lucae; Borgnet 22 [1893/94] 388).

<sup>23</sup> Enarratio in evangelium secundum Lucam 13 (ed. Monstrolii 1900) 11, 498 B.

<sup>24</sup> *Expende autem, quod quando dixerunt, quod discipuli Ioannis ieiunabant, addiderunt, et obsecrationes faciunt, loquendo autem de discipulis non dicunt, non orant, sed tantum, non ieiunant; quia sciebant quod discipuli orabant, et Christus docuerat eos orare. si ergo sciebant, quod apostoli orabant, satis erat dicere, nos ieiunamus, tui autem non ieiunant. sed quia isti arrogantissimi erant, cum de seipsis loquebantur, quamvis nihil ad rem faceret, addiderunt orationem, seipsos laudantes* (Diego de Estella [† 1578], In evangelium secundum Lucam; ed. Antverpiae 1600 I, 153). Vgl. auch Cajetan de Vio († 1534), In evangelium secundum Lucam (ed. Parisiis 1532) 119 F.

<sup>25</sup> Illius convivii occasione maligne quaerunt a Christo, quare discipuli Ioannis et Pharisaeorum frequenter ieiunent et orent prolixè, illius vero discipuli, spretis eiusmodi ieiuniis, comedant et bibant, nec frequentius statis horis orare videantur (Bernhardin von Picquigny [† 1709], Evangelium secundum Lucam; ed. Parisiis 1877 2, 72).

<sup>26</sup> Vgl. H. J. Vogels, Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments (Bonn 1955) 192<sup>2</sup>.

Enkratiten bearbeitet wurde<sup>27</sup>, liegt es nahe anzunehmen, daß auch hier eine entsprechende Umformung erfahren hat, die alsdann von D übernommen worden ist. Ohne Zweifel hat also Lukas das *οὐ νηστεύουσιν* seiner Vorlage durch die positive Wendung *ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν* ersetzt. Dabei zeigt sich, daß er geschickt zu verknüpfen weiß<sup>28</sup>. Denn bereits in dem vorausgegangenen Streitgespräch anlässlich des großen Gastmahls im Haus des Levi war Lk 5, 30 die Anklage laut geworden: *διὰ τί... ἐσθίετε καὶ πίνετε*<sup>29</sup>. Der gegenüber Markus vorgenommene Ausdruckswechsel bringt in die Auseinandersetzung eine zusätzliche Schärfe<sup>30</sup>.

Soweit festgestellt werden konnte, hat die Patristik auch hier dem lukanischen Sondergut keine Beachtung geschenkt. Eingangs der Scholastik ist sodann von Beda Venerabilis († 735) die Aussage *tui autem edunt et bibunt* aus dem Text in die Erklärung des Lukasevangeliums übernommen worden<sup>31</sup>. Freilich erblickt Beda in der Aussage — zufolge seines allegorischen Schriftverständnisses — statt eines Tadelns eine Auszeichnung der Christusjünger. Während sich nämlich Johannesjünger und Pharisäer der geistlichen Wohltaten, die Christus spendet, enthalten und *ieiuno corde*

<sup>27</sup> Dem Bearbeiter von *e l* war es schmerzlich, in Jo 2, 3 lesen zu müssen, daß zu Kana so viel Wein getrunken wurde, daß er vor der Zeit ausging, und der darum die nach seiner Meinung bedenklichen Worte *καὶ ὑπερήσαντος οἴνου* durch *et factum est per multam turbam vocitorum vinum consummari* wiedergab, wobei ja auf den einzelnen nicht mehr viel entfallen konnte. Vgl. a.a.O. 192.

<sup>28</sup> In Mk 2, 18a läßt der Einleitungssatz völlig offen, wann der Vorgang geschehen ist. Während Mt 9, 14a mit *τότε* an das Zöllnergastmahl anschließt, läßt Lk 5, 33a die Szene bei diesem selber stattfinden. Zu der luk. Technik vgl. bereits S. 130.

<sup>29</sup> Vgl. H. J. Holtzmann, Die Synoptiker: Handkommentar zum NT I, 1 (Tübingen-Leipzig 1901) 337; B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung: TU 3, 2.3 (1908) 110 Anm.; M.-J. Lagrange, a.a.O. 171. Außerdem kann Lk mit seiner Formulierung auf das Logion 7, 34 angespielt haben: *ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε ἰδοὺ ἀνθρώπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν*. Damit ergäbe sich eine Entsprechung zu dem Zusammenhang von Lk 5, 33a und 11, 1; vgl. dazu S. 130.

<sup>30</sup> Vgl. dazu B. Weiß, Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen (Berlin 1872) 94. Auf der gleichen Linie liegt sodann die Umwandlung des *μη δύνανται... νηστεύειν* von Mk 2, 19a in das persönliche *μη δύνασθε... ποιῆσαι νηστεύειν* bei Lk 5, 34, was eine situationsgerechte Zuspitzung im Sinne eines direkten Streitgesprächs bedeutet. W. Larfeld, a.a.O. 336, bringt zu solchen Verschärfungen weitere Beispiele, so Lk 21, 9.11 als Steigerung von Mk 13, 7.8.

<sup>31</sup> *Spiritualiter autem discipuli Iohannis et Pharisaeorum ieiunant Christi autem edunt et bibunt quia sive opera quis legis seu traditiones sequatur hominum sive ipsum etiam Christi praeconium aure tantum percipiat corporis spiritualibus abstinens bonis ieiuno corde tabescit. qui vero Christi membris fidei incorporatur amore non potest ieiunare quia carne ipsius epulatur et sanguine* (In Lucae evangelium expositio 2; CC sl 120/2, 3 [1960] 124, 960—966). Dieser Text hat auch in den später verfaßten Mk-Ktr. (vgl. Beda, Epistula 8; PL 94, 689 A) Eingang gefunden (In Marci evangelium expositio 1; CC sl 120/2, 3 [1960] 459, 893—460, 901). Dabei ist bezeichnenderweise *edunt et bibunt* durch *non ieiunant* wieder ausgewechselt.

dahinsiechen, ist für die Christusgläubigen ein Fasten ganz und gar ausgeschlossen, weil sie mit dem Fleisch und Blut des Herrn ernährt werden. Beda ist hier Ambrosius († 397) gefolgt<sup>32</sup>, der mit Blick auf die Frage Lk 5, 34 urteilt: Die Christen vermögen nicht zu fasten, weil sie Christus haben und sich am Fleisch und Blut ihres Herrn stärken<sup>33</sup>. Ambrosius seinerseits erweckt den Eindruck, er habe das allegorisch verstandene Nichtfasten der Gläubigen bei Origenes († 253/54) vorgefunden und von dort entlehnt<sup>34</sup>. So beurteilt Beda im Anschluß an Ambrosius das Fasten der Fragesteller Lk 5, 33 durchaus negativ als Verzicht auf die Eucharistie, wozu der Text schon deshalb keine Handhabe bietet, weil hier *νηστεύειν* und entsprechend *ἐσθίειν* und *πίνειν* buchstäblich verstanden werden müssen<sup>35</sup>. Die gleiche Auffassung findet sich in einem späteren Auszug aus dem echten Beda (verf. vor 821)<sup>36</sup>, im Matthäuskommentar des Hrabanus Maurus († 856)<sup>37</sup> und in der Glossa ordinaria des Anselm von Laon († 1117)<sup>38</sup>. Sie wird erneut von Zacharias Chrysopolitanus<sup>39</sup> und ebenfalls noch durch Hugo von St-Cher († 1263)<sup>40</sup> vorgetragen. Die Genannten gehören alle in eine von Beda begründete Traditionsreihe<sup>41</sup>. Hingegen ist Bonaventura († 1274) dem Ausdruck *tui autem edunt, et bibunt* selbständig auf die Spur gegangen. Nach ihm wollen die Pharisäer mit solcher

<sup>32</sup> Beda, Epistula 9 (PL 94, 689 C), nennt ausdrücklich Ambrosius als Quelle für die Erklärung des Lukasevangeliums.

<sup>33</sup> ... *nec possumus ieiunare, quia Christum habemus et Christi carnem epulamur et sanguinem* (In Lucam 5, 22; CSEL 32/4 [1902] 188, 14 f.). Vgl. dazu auch C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 (München 1954) 216.

<sup>34</sup> Zu Origenes s. F. G. Cremer, a.a.O. 149–151; zu einer aufgedeckten Beziehung Ambrosius — Origenes vgl. a.a.O. 64 und Tabelle 1.

<sup>35</sup> Was sich hier als Schwäche zeigt, nämlich die starke Abhängigkeit von dem allegorischen Verständnis der Patristik, ist Beda bei der nachfolgenden Exegese von Lk 5, 35 zum Vorteil geworden, indem er dort textgerecht „Fasten“ als „Entbehren und Erwarten des Bräutigams“ deutet. Vgl. dazu F. G. Cremer, a.a.O. 153–156. Daß Beda überhaupt nicht nur zu übernehmen weiß, sondern mit Verständnis zitiert und dabei sogar gelegentlich textkritisches Streben bekundet, ist dargestellt bei F. G. Cremer, Das Fastenstreitgespräch (Mk 2, 18–22 parr) bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus, Zur Charakteristik mittelalterlicher Florilegien: *Revue bénédictine* 77 (1967) 162 f.

<sup>36</sup> In Matthaei evangelium expositio 2 (PL 92, 47 C. D). Zur Charakteristik dieser Schrift s. F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu, a.a.O. 66<sup>33</sup>.

<sup>37</sup> *Commentaria in Matthaeum* 3 (PL 107, 877 B). M. Bernards, Hrabanus Maurus: LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 499, weist darauf hin, daß diese, vorerst noch nicht ersetzte Ausgabe unkritisch ist. Zu dem literarischen Verhältnis Hrabanus — Beda vgl. F. G. Cremer, Das Fastenstreitgespräch bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus, a.a.O. 167 ff.

<sup>38</sup> *Evangelium secundum Marcum* (ed. Antverpiae 1634) 5, 506 E; *Evangelium secundum Lucam*, a.a.O. 765 A. Zur Charakteristik dieser Schrift s. F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu, a.a.O. 67<sup>37</sup>.

<sup>39</sup> *De concordia evangelistarum* 2, 56 (PL 186, 187 B).

<sup>40</sup> *Evangelium secundum Lucam* (ed. Venetiis 1732) 6, 161 v u.

<sup>41</sup> Vgl. dazu F. G. Cremer, a.a.O. Tabelle 2.



Formulierung die Jünger Jesu den Schülern des Johannes gegenüberstellen und sie nachdrücklicher tadeln<sup>42</sup>. Damit hat Bonaventura die Tendenz der lukanischen Korrektur erfaßt. Auch Albertus Magnus sieht in dem so formulierten Vorwurf eine unmißverständliche Schärfe, die letztlich Jesus selbst gelten soll<sup>43</sup>. Ähnlich äußert sich Dionysius der Kartäuser<sup>44</sup>. In nachmittelalterlicher Zeit ist diese zweite Texterweiterung von Lk 5, 33 verhältnismäßig häufig berücksichtigt und dabei unterschiedlich beurteilt worden<sup>45</sup>.

### Lk 5, 36

Das in Mk 2, 21a ohne jede Verbindung und in Mt 9, 16a durch δέ angefügte Gleichnis wird in Lk 5, 36a stilistisch weitaus besser durch ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang gebracht<sup>46</sup>. Darüber hinaus hat Lukas die erste der angehängten Parabeln umgestaltet.

Für das doppelte Futur σχίσει - οὐ συμφωνήσει Lk 5, 36b spricht eine gute Bezeugung. Wohl beabsichtigt sind die beiden Gleichnissprüche in Vers 36

<sup>42</sup> Commentarius in evangelium sancti Lucae 79.80 (ed. Ad Claras Aquas 1895) 7, 132. Bonaventura hat hier bereits auf die Zusammengehörigkeit von Lk 5, 33 und 7, 34 aufmerksam gemacht (s. Anm. 29). Allerdings gibt er statt der lukanischen Stelle die Parallele Mt 11, 19 an.

<sup>43</sup> 'Tui autem', scilicet discipuli qui te imitantur (ideo factum eorum in te redundat), edunt et bibunt', in delicias et saturitatem (Enarrationes in primam partem evangelii Lucae; Borgnet 22 [1893/94] 389).

<sup>44</sup> Enarratio in evangelium secundum Lucam 13 (ed. Monstrolii 1900) 11, 498 D.

<sup>45</sup> Petrus Canisius († 1597), De verbi dei corruptelis (ed. Ingolstadii 1583) 1, 132, erwähnt die lukanische Fassung nur. Johannes Maldonatus († 1583), Evangelium secundum Matthaeum (ed. Moguntiae 1624) 1, 205 A, hält den lukanischen Text auf Grund seiner Schärfe für ursprünglich: Lucas dicit, 'discipuli autem tui edunt et bibunt', quasi immoderatum cibi, et potus usum notare voluerint, et quidem credibilis est, et Phariseorum ingenio magis consentaneum, ita dixisse. nam per haec verba: 'edunt et bibunt', discipulorum intemperantiam, per discipulos autem magistrum ipsum Christum notare voluisse, Christus ad hunc locum alludens significat capite 11, 18.19. Ähnlich äußern sich: Cornelius Jansenius der Ältere († 1576), Commentarium in suam concordiam 1 (ed. Lovanii 1572) 219; Francisco de Toledo († 1596), In evangelium secundum Lucam (ed. Coloniae 1611) 357, 66; Franz Lucas gen. Brugensis († 1619), Evangelium secundum Lucam (ed. Antverpiae 1606) 754; Cornelius Jansenius der Jüngere († 1638), Commentarius in evangelium secundum Matthaeum (ed. Bruxellis 1776) 84. Diego de Estella, In evangelium secundum Lucam (ed. Antverpiae 1600) 1, 153, hingegen scheint von Lk 5, 36.39 her der Ergänzung den Sinn für einen Ausdruck natürlicher Lebensweise geben zu wollen: 'dicebat autem et similitudinem'. his verbis Christus significat, quod his, qui quotidie atque ad satietatem comedunt et bibunt non convenit statim in ipso conversionis exordio magnam abstinenciam illis imponere.

<sup>46</sup> J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 1962) 96', bezeichnet λέγειν παραβολήν als lukanische Spracheigentümlichkeit. Eine direkte Einführung von Parabeln findet sich auch Lk 6, 39; 12, 16; 13, 6; 14, 7; 15, 3; 18, 1.9; 19, 11; 20, 9; 21, 29. Zu der stilistischen Verknüpfung als solcher vgl. auch Anm. 28.

und 37 parallel gebaut. Danach steht die grundsätzliche Aussage οὐδεὶς... im Präsens und die anschließend vorgestellte Kehrseite εἰ δὲ μήγε im Futur, so daß dem σχίσει - οὐ συμφωνήσῃ im Vers 37 entsprechen: ῥήξει - ἐκχυθήσεται - ἀπολούνται. Dieser textlichen Formung entspricht ferner das lukanische Sondergleichnis in Vers 39, das nur die οὐδεὶς-Aussage und somit auch nur das Präsens hat. Wenn die Vertreter der *vetlat* statt dessen fast einhellig mit den Syrern in den ausschließlich gesetzten Präsensia übereinstimmen, liegt es nahe, eine beibehaltene Angleichungstendenz an Mk 2, 21 und Mt 9, 16 und damit noch Harmonisierungsspuren anzunehmen. Sowohl die *vg* als auch die *sy<sup>p</sup>* haben eine Korrektur unterlassen.

Hatte Mk 2, 21a von ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου, dessen Eigenschaften nicht jeder kennt, gesprochen, so ist in der Vorstellung des Lukas ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ geschnitten<sup>47</sup>. Es läßt sich denken, daß Lukas aus mangelnder Kenntnis des Sachverhalts zu dieser Darstellung kam<sup>48</sup>. Eine umgekehrte Rückführung auf die vulgäre Form des Markus ist undenkbar. Lukas hat eben verständlich machen wollen<sup>49</sup>. Das seltene ἐπιράπτει<sup>50</sup> der Vorlage ersetzt Lk 5, 36a durch das gebräuchlichere ἐπιβάλλει<sup>51</sup>. Bei Markus war der Schaden, den ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου hervorruft, mit αἶρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ und im Endeffekt mit χεῖρον σχίσμα γίνεται beschrieben worden. Lk 5, 36b führt die Konstruktion aus Vers 36a weiter<sup>52</sup> und gelangt zu der Feststellung doppelten Schadens: τὸ καινὸν σχίσει und τῷ

<sup>47</sup> Nach W. Larfeld, a.a.O. 188, hat Lk häufig vulgäre Ausdrücke seiner Vorgänger entweder ausgemerzt oder durch gewähltere Ausdrücke ersetzt. An erster Stelle der 188—190 dargebotenen Tabelle findet sich die Umschreibung von ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου.

<sup>48</sup> Vgl. J. Weiß, Die drei älteren Evangelien: Die Schriften des NT neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt 1 (Göttingen 1929) 427. Eine unrichtige Vorstellung dürfte z. B. auch Lk 5, 17 vorliegen; vgl. dazu E. Haenchen, Der Weg Jesu, Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen (Berlin 1966) 105<sup>4</sup>.

<sup>49</sup> P. Dausch, Der Wunderzyklus Matthäus 8/9 und die synoptische Frage: Bibl. Zeitfragen 10, 9.10 (Münster 1923) 33.

<sup>50</sup> H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke: Harvard Theological Studies 6 (1920) 182, bietet noch einen Beleg für ἐπιράπτειν in der antiken Profan-Literatur.

<sup>51</sup> P. Wernle, a.a.O. 11, bemerkt, daß Lk sich bemüht, die Worte Jesu in das seinen Lesern geläufige Griechisch zu übertragen. Er nennt ἐπιβάλλει unter 23 Beispielen für Vokabeländerungen. Vgl. auch J. Schmid, Matthäus und Lukas, Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien: Bibl. Studien 23, 2—4 (Freiburg 1930) 57.93.

<sup>52</sup> Vgl. dazu W. Larfeld, a.a.O. 217: „An Stelle der Redewendung von πλήρωμα Mk 2, 21... ist bei Lk 5, 36 ein anderes Satzgefüge getreten, und ebendort ist auch das σχίσμα des Mk... durch Einführung eines entsprechenden Verbuns (σχίσειν) vermieden“.

παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ<sup>53</sup>. Möglicherweise hat Lukas neben Ausschmückung<sup>54</sup>, Angleichung an die Zielsetzung des folgenden Gleichnisses erstrebt<sup>55</sup>.

Die von Lukas vorgenommenen stilistischen Korrekturen haben den beschriebenen Vorgang ganz unwahrscheinlich gemacht. Es wird einfach keinem Menschen einfallen, ein neues Kleid zu verderben, um ein altes schlecht zu reparieren. Mit diesem Tatbestand hat sich die patristische und scholastische Exegese in verschiedener Weise auseinandergesetzt.

Der früheste Gewährsmann, der für die lukanische Fassung der ersten Parabel herangezogen werden kann, dürfte Augustinus sein. Während er in *De consensu evangelistarum* (verf. 399/400?) betreffs der Gleichnisse Mk 2, 21.22 parr eine grundsätzliche Übereinstimmung untereinander konstatiert<sup>56</sup>, setzt er in den *Quaestiones evangeliorum* (verf. 399/400) die lukanische Sonderform der ersten Bildhälfte voraus. Er wird sich ihrer um so lieber bedienen haben, weil sie ausgezeichnet in seinen allegorischen Gedankenzusammenhang paßte. Das Doppelgleichnis spricht Augustinus vom Fasten<sup>57</sup>. Die Jünger gleichen z. Z. noch alten Kleidungsstücken, denen in ihrer jetzigen Verfassung ein neuer Flicklappen unpassend aufgenäht würde. Ein solcher Flecken ist nämlich nur ein Ausschnitt aus der Askese des neuen Lebens. Versucht man es dennoch mit einer derartigen Reparatur, so wird einmal die Lehre einer umfassenden Enthaltensamkeit zerrissen, zum anderen sticht das gewonnene Flickstück, das sich auf leib-

<sup>53</sup> W. Larfeld, a.a.O. 335, zählt Lk 5, 36b gegenüber Mk 2, 21b zu den von ihm beobachteten Abschwächungen und Verallgemeinerungen des lukanischen Textes, die er u. a. auch in Lk 4, 22; 8, 22; 18, 22 gegenüber Mk 6, 2; 4, 35; 10, 21 erkennt.

<sup>54</sup> Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 25: „Auch ganz geringfügige Ausschmückungen können Verschiebungen des Akzentes bewirken... Eine Akzentverschiebung infolge Ausschmückung stellt... Lk 5, 36 verglichen mit Mk 2, 21 dar. Beide Male geht es um die Ausbesserung eines alten Gewandes, aber die Ausführung des Bildes ist verschieden... (Bei Mk) liegt der Ton auf der Verschlimmerung des Risses... (Bei Lk) wird zwar das Bild plastischer durch den hinzukommenden Zug, daß das neue Kleid zerschnitten wird, aber die Pointe, daß der Riß infolge der Reparatur nur noch größer wird, wird verfehlt. Indes ist... große Vorsicht geboten. Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit der Gleichnispredigt Jesu, daß seine Gleichnisse zwar aus dem Leben genommen sind, aber in großer Zahl ungewöhnliche Züge aufweisen, die die Aufmerksamkeit der Hörer erregen sollen und auf denen meistens ein besonderer Nachdruck liegt“. Anders urteilt P. Wernle, a.a.O. 14: „Lk hat (das Gleichnis) in Jesu Antwort auf die Fastenfrage 5, 36... so unglücklich kommentiert, daß er den ursprünglichen Sinn ganz zerstört hat“.

<sup>55</sup> Vgl. H. J. Holtzmann, a.a.O. 337.

<sup>56</sup> *Quas similitudines* (sc. Mk 2, 21.22 parr) et alii duo (sc. Mk; Lk) similiter explicarunt (27, 63; CSEL 43/3, 4 [1904] 167, 21 f.).

<sup>57</sup> Vgl. dazu F. G. Cremer, *Die Fastenansage Jesu*, a.a.O. 135 f.

liches Fasten beschränkt, von den alt gewordenen Kleidern unschön ab<sup>58</sup>. Hatte sich Augustinus das lukianische Bildverständnis für seine Überlegung geradezu angeboten, ohne daß er damit im strengen Sinne Lk 5, 36 gegenüber Mk 2, 21 und Mt 9, 16 auslegen wollte, so ist die scholastische Exegese dazu übergegangen, diese Erklärung unbedenklich in die Kommentare zum dritten Evangelium aufzunehmen und ihr gelegentlich sogar Eingang in die synoptischen Seitenkommentare zu verschaffen. Hier ist zu Beginn des Mittelalters als der dafür verantwortliche Theologe Beda Venerabilis zu nennen<sup>59</sup>. Zunächst übernimmt er die augustinische Anschauung in seinen Lukaskommentar<sup>60</sup> und trägt sie erneut später auch zu Mk 2, 21 vor<sup>61</sup>. In verkürzter Form findet sich diese Erklärung in Ps-Beda<sup>62</sup>, vollständig ist sie wiederum bei Hrabanus Maurus anzutreffen<sup>63</sup>. Während Anselm von Laon in der Glossa interlinearis mit einer kurzen Bemerkung auf die Vorstellung Augustins anzuspielen scheint<sup>64</sup>, gibt er diese in der Glossa ordinaria zum Lukas- und Matthäusevangelium im vollen Umfang ungefähr gleichlautend wieder<sup>65</sup>. Zacharias Chrysopolitanus wählt für die Wiederholung eine freiere Form und nennt ausdrücklich Lukas, auf dessen Text die Allegorie basiert<sup>66</sup>. Hugo von St-Cher greift die augustinische Formulierung erneut in seinem Lukaskommentar auf<sup>67</sup> und verweist zu Mt 9, 16 auf sie<sup>68</sup>. Auch Thomas von Aquin († 1274) macht in der Lukaskatene — unter dem Sigel Augustins — noch einmal mit den Ausführungen der Quaestiones evange-

<sup>58</sup> ... dicit eos (sc. discipulos) tamquam vetera vestimenta, quibus inconvenienter novus pannus assuitur, id est aliqua particula doctrinae, quae ad novae vitae temperantiam pertinet; quia si hoc fiat, et ipsa doctrina quodammodo scinditur, cuius particula quae ad ieiunium ciborum valet, inopportune traditur, ... quia et illinc quasi conscissio videtur fieri, et ipsi vetustati non convenit (2, 18; PL 35, 1340 A. B). Vgl. auch Augustinus, Contra Faustum (verf. 400) 8, 2 (CSEL 25/1 [1891] 307, 7 f.).

<sup>59</sup> Vgl. bereits S. 133; s. ferner F. G. Cremer, a.a.O. 65 ff., 87 ff., 153 ff., und F. G. Cremer, Das Fastenstreitgespräch bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus, a.a.O. 158 ff.

<sup>60</sup> In Lucae evangelium expositio 2 (CC sl 120/2, 3 [1960] 125, 1012—1017). Text s. z. T. F. G. Cremer, Das Fastenstreitgespräch bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus, a.a.O. 160.

<sup>61</sup> In Marci evangelium expositio 1 (CC sl 120/2, 3 [1960] 461, 944—946). Text s. z. T. F. G. Cremer, a.a.O. 160.

<sup>62</sup> In Matthaei evangelium expositio 2 (PL 92, 48 A. B).

<sup>63</sup> Commentaria in Matthaeum 3 (PL 107, 878 B. C). Text s. z. T. F. G. Cremer, a.a.O. 168 f.

<sup>64</sup> Evangelium secundum Lucam (ed. Antverpiae 1634) 5, 765 f.

<sup>65</sup> Evangelium secundum Lucam (a.a.O. 5, 766Df); Evangelium secundum Matthaeum (a.a.O. 5, 176Ef).

<sup>66</sup> Ergo pannum huius doctrinae, id est, partem quae ad cibos pertinet, dicit non oportere impartiri hominibus adhuc veteri consuetudini deditis: quia et illic videtur quasi scissio fieri, et ipsi vetustati, ut Lucas ait, non convenit (De concordia evangelistarum 2, 56; PL 186, 188 B).

<sup>67</sup> Evangelium secundum Lucam (ed. Venetiis 1732) 6, 162r.

<sup>68</sup> Evangelium secundum Matthaeum (a.a.O. 6, 94Fe).



liorum bekannt<sup>69</sup>. Anders lehnt sich Bonaventura nur an diese an und gibt ihnen eine eigene Prägung<sup>70</sup>. So ist ein einzelner Beitrag der patristischen Exegese durch das ganze Mittelalter hindurch maßgebend geblieben. Die Verschiedenheit der ersten Bildhälfte bei Lukas einerseits und Markus/Matthäus andererseits, die von Augustinus übersehen wurde und zumindest in der Scholastik ungeklärt geblieben ist, hat mit Sicherheit erst die nachmittelalterliche Zeit aufgedeckt<sup>71</sup>.

Ein anderer Erklärungsversuch von Lk 5,36 hat stillschweigend den Text geändert. Cyrill von Alexandrien († 444) faßt nämlich das Doppelgleichnis so zusammen: Man kann nicht einen Flicklappen eines (getragenen) Kleides einem neuen Kleidungsstück aufsetzen, und ebensowenig vermögen alte Schläuche jungen Wein zu fassen<sup>72</sup>. Daß aus dem ungewalkten Flicken der Lappen eines anderen Kleides geworden ist, beweist die Beachtung der lukanischen Textfassung. Das unvernünftige Tun, wie es Cyrill der ersten Parabel entnimmt, läßt sich mit der Feststellung des Textes Lk 5,36b begründen: οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα. Zugleich aber fällt auf, daß Cyrill in Wirklichkeit gar nicht bei dem von Lukas gezeichneten Bild geblieben ist, sondern die Wertprädikate der einzelnen Größen vertauscht hat: Nicht der von einem neuen Kleid gerissene und auf ein altes genähte Lappen wird als unpassend empfunden, sondern der von einem gebrauchten Kleid genommene und auf ein neues Gewand gesetzte Flicklappen<sup>73</sup>. Cyrill dürfte wohl kaum zu dieser Umkehrung gekommen sein, weil er das lukanische Bild in sich als unmöglich erkannt hätte. Wahrscheinlich hat ihn einfach — wie in anderer Weise Augustinus — der vorausgehende allegorische Gedankengang dazu veranlaßt. Der Zusammenhang lautet nämlich so: Daß die Weisungen Christi von denen, die nach Art des alten Gesetzes leben, nicht anerkannt und von Herzen, die noch nicht durch den Heiligen Geist erneuert worden sind, erfaßt werden können, legt der Herr dar, indem er spricht: Man kann nicht einen Flicklappen eines (getragenen) Kleides einem neuen Kleidungsstück aufsetzen, und ebensowenig vermögen alte Schläuche jungen Wein zu fassen. Cyrill hat dem Bild nicht nur die Unvereinbarkeit von alt und neu entnommen,

<sup>69</sup> Catena in Lucae evangelium (ed. Parisiis 1876) 17, 97.

<sup>70</sup> *Rudes igitur discipulos expediens erat confovere, non ieiuniis aggravare, propter vetustatem conversationis, propter quam dicit: quia nemo commissuram, id est particulam, quae coniungit, a vestimento novo, scilicet ablatam, immittit in vestimentum vetus, quia duplex sequitur inconveniens; et ideo addit: alioquin et novum rumpit, quod est damnosum, et veteri non convenit commissura, quod est indecorum*, (Commentarius in evangelium sancti Lucae 83; ed. Ad Claras Aquas 1895 7, 133). Vgl. dazu S. 134 f.

<sup>71</sup> Vgl. dazu z. B. Adam Contzen († 1635), *Evangelium secundum Matthaeum* (ed. Coloniae 1626) 1, 182.

<sup>72</sup> ... μὴ δῖνασθαι ῥάκος ἱματίου καινῷ προσβάλλεσθαι. μήτε μὴν ἀσχοῦς παλαιούς οἶνον νέον δύνασθαι χωρεῖν (Ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον; PG 72, 573 C).

<sup>73</sup> Die lateinische Übersetzung hat das noch verdeutlicht: ... non posse vetus vestis segmentum in novam vestem immitti, neque veteres utres vinum novum capere posse (a.a.O.; PG 72, 574 C).

sondern alt und neu in allegorischer Weise bestimmen wollen. Dabei muß es ihm wohl unmöglich erschienen sein, in einem bloßen Flicklappen — vor allem bei einem Blick auf das weitere Gleichnis — die neuen Gebote des Herrn dargestellt zu finden. So hat er korrigiert, indem er die Größen vertauscht und nun unter dem, einen wirklichen Wert repräsentierenden Kleid das Neue veranschaulicht gefunden. Aber jetzt war er gezwungen, auch noch weiter zu ändern: Das Kleid mußte neu sein und der Flicker alt<sup>74</sup>. Indessen hat Cyrill auf diese unerlaubte Weise das lukianische Bild nicht wahrscheinlicher gemacht; denn es wird auch niemand auf den Gedanken kommen, einem neuen Kleid einen alten Flicker aufzusetzen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß sein Lösungsversuch keine weiteren Freunde gefunden hat.

Ein drittes Verständnis der Parabel Lk 5, 36 ist in der Hochscholastik zu beobachten. Hier hat man unter anderem<sup>75</sup> den Weg beschritten, die lukianische Vorstellung von Mt 9, 16 her zu ergänzen. Im Unterschied zu den patristischen Kommentaren ist hier doch vielleicht die sachliche Ungereimtheit der ersten Bildhälfte bei Lukas empfunden und darum nach einer Abhilfe gesucht worden<sup>76</sup>. Nikolaus von Gorran hat zweifellos den Lukastext vor Augen. Er bezeichnet nämlich ausdrücklich den Flicklappen als von einem neuen Kleidungsstück genommenen Stoffetzen<sup>77</sup>. Gleichzeitig korrigiert er aber auch Lukas, indem er *vestimentum novum* als *pannum novum* erläutert<sup>78</sup>. So denkt Nikolaus nicht mehr an ein fertiges Kleid, das eigens zerstört wird, sondern wohl nur an ein neues Stück Tuch. Das geht aus der Auffassung von *et novum rumpit* hervor. Hier wird nicht der Schaden, der an dem neuen Kleid entsteht, beschrieben, sondern das, was der Flicker anrichtet: *et novum rumpit supple vetus propter suum pondus*<sup>79</sup>. Nikolaus hat außerdem nämlich die Vorstellung, daß es sich um noch ungewalktes Tuch handeln muß. Da der Lukastext davon nichts weiß, kann er diesen nur unter Zuhilfenahme der Seitenkommentare ausgelegt haben. In möglicher Abhängigkeit von Nikolaus läßt sich ein solcher Erklärungsversuch in erweiterter Form auch bei Albertus Magnus antreffen. Nachdem Albert der Version des Lukas zufolge bemerkt hat, daß niemand hingehen und von einem neuen Kleid ein Stück nehmen wird, um damit ein altes auszubessern<sup>80</sup>, wechselt er in die bei den anderen

<sup>74</sup> Dazu brauchte nur der Kasus einer Vokabel des griechischen Textes geändert zu werden: Statt *ἡμαρτίου καὶ νεοῦ* ... setzt er *ἡμαρτίου καὶ νέου* als Text für Lk 5, 36a voraus.

<sup>75</sup> Vgl. dazu S. 138 f.

<sup>76</sup> Vgl. dazu S. 137.139.

<sup>77</sup> ...*commissuram* id est particulam „a vestimento novo“ ... *ablatam* (In evangelium Lucae enarratio; ed. Coloniae 1537 333 C). Der Ausdruck *particula* könnte auf die Kenntnis der Auslegung von Augustinus, *Quaestiones evangeliorum* 2, 18, und auf die von ihm sich herleitende Tradition hinweisen. Vgl. dazu S. 137 f. und Anm. 58.

<sup>78</sup> ...*a vestimento novo* id est a panno novo (a.a.O.; ed. Coloniae 1537 333 C).

<sup>79</sup> A.a.O. 333 C.

<sup>80</sup> *Enarrationes in primam partem evangelii Lucae* (Borgnet 22 [1893/94] 391).

Synoptikern beschriebene Situation über. Verfährt nämlich einer so, dann richtet das neue Stück Stoff Schaden an, indem es den alten Stoff an sich zieht und damit weitere Risse hervorruft<sup>81</sup>. Im Textzusammenhang von Lk 5, 36b will jedoch *et novum rumpit* so verstanden sein, daß der unvernünftig Handelnde Subjekt zu *rumpit* ist, und *novum* als Akkusativobjekt des Satzes das neue Kleid meint, das, um einen Flicklappen zu gewinnen, beschädigt wird. Albert aber bestimmt *et novum rumpit* nach Markus und Matthäus. So wird *novum* jetzt als der gewonnene Flicker Subjekt zu *rumpit*, d. h. der Lappen ist es, der den Schaden verursacht. Das kommt daher, weil er ein Stück ungewalkten Stoffes ist. Ohne Zweifel hat Albert das Gleichnis Lk 5, 36 nicht im lukanischen Sinne ausgelegt. Ferner hat er mit seiner an den Text herangetragenen Auslegung bewiesen, daß für ihn das Verständnis von Mk 2, 21 und Mt 9, 16 von dem richtigen Verständnis des Adjektivs *rudis* abhängt. Auch die zweite Folgerung aus dem ungeordneten Verhalten innerhalb des lukanischen Gleichnisses *et veteri non convenit* bestimmt Albert nach Mk 2, 21 und Mt 9, 16, wenn er erklärt: Denn jener alte Stoff vermag die Vortrefflichkeit und Festigkeit des neuen Flickens nicht zu ertragen. Daher paßt zu ihm der Flicker von neuem Stoff, den man ihm verband, nicht<sup>82</sup>. Somit ist in der Exegese der Hochscholastik gelegentlich die Entwicklung, die der neutestamentliche Text von Mk 2, 21 zu Lk 5, 36 einmal genommen haben wird<sup>83</sup>, wieder rückgängig gemacht worden, indem Lk 5, 36 auf Mt 9, 16 = Mk 2, 21 zurückgeführt ist.

Schließlich kann man viertens auch die umgekehrte Feststellung machen, daß die Vorstellung aus Lk 5, 36 in die erste Bildhälfte, wie sie Mk 2, 21 und Mt 9, 16 bieten, eingetragen wurde<sup>84</sup>. Dionysius der Kartäuser beschreibt zunächst einmal in seinem Lukaskommentar mit aller Deutlichkeit das vom Evangelisten gezeichnete Bild: Wer ein altes Kleidungsstück flicken oder instand setzen will, nimmt nicht das zur Reparatur erforderliche Stück Stoff von einem neuen Kleid; andernfalls zerreißt er das neue Kleid, um einen Lappen zu erhalten, und dieser paßt nicht zu dem bereits abgetragenen Stoff, da so unterschiedliche Stoffe an ein und demselben Kleidungsstück sich nicht gut ausnehmen<sup>85</sup>. Diese Vorstellung nimmt

<sup>81</sup> ‚Alioquin‘, hoc est, si aliter faciat, et novum rumpit‘, quia ad se trahit vetus, et generat scissuras (a.a.O.; Borgnet 22, 391).

<sup>82</sup> ...et veteri non convenit‘, quia illud nobilitatem et soliditatem novi sustinere non potest, et ideo non convenit ei ‚commisura a novo‘ secum coniuncta (a.a.O.; Borgnet 22, 391).

<sup>83</sup> Vgl. dazu S. 136 mit den Anmm. 48.49.

<sup>84</sup> Vgl. dazu schon den gelegentlichen Versuch S. 138.

<sup>85</sup> ...qui vult vestem veterem resarcire seu reformare, non sumit a nova veste frustum panni quo vetus vestimentum reformat; ‚alioquin‘, id est, nisi ita se habeat et istud observet, et novum vestimentum ‚rumpit‘, illud frangendo per subtractionem necessariae sibi partis; et veteri vesti ‚non convenit commisura a novo‘, id est portio panni a nova veste subtracta, quoniam tam dissimiles partes panni, in uno non bene stant indumento (Enarratio in evangelium secundum Lucam 13; ed. Monstrolii [1900] 11, 500 A.B).

Dionysius auch in die Erklärung zu Mt 9, 16 mit. Schon die Erläuterung des Textes *nemo autem immittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus* verschafft dem lukanischen Gedankengang Zutritt, wenn Dionysius dazu schreibt: Keiner wird ein verschlissenes Kleid mit einem Lappen von neuem Stoff oder mit einem solchen, den er von einem neuen Kleidungsstück gewonnen hat, flicken<sup>86</sup>. In den weiteren Ausführungen wird nur noch die lukanische Vorstellung von der Sache dargelegt. So bezieht Dionysius die Feststellung *tollit enim plenitudinem eius a vestimento* überhaupt nicht weiter auf das alte Kleidungsstück, um dessen Wiederherstellung es nach Mt 9, 16 doch ging. Es ergibt sich für ihn auch gar nicht länger die Notwendigkeit dazu, nachdem keine Rede mehr von einem ungewalkten Lappen ist. Für Dionysius ist Subjekt zu *tollit* nicht mehr *commissura panni rudis*, sondern statt dessen *nemo*. Damit wendet er seine Sorge von dem reparaturbedürftigen Gewand auf jenes andere, das als Flickmaterial verwandt wurde. Es heißt bei ihm: Wenn jemand einen Lappen von einem neuen Kleid nimmt und einem alten aufnäht, fügt er damit dem neuen Kleidungsstück Schaden zu, weil er es verunstaltet und z. T. verdirbt<sup>87</sup>. Es ist nur folgerichtig, wenn Dionysius auch das weitere Schadensmoment *et peior scissura fit* auf das neue Kleidungsstück überträgt und konstatiert: Die Verderbnis wird am neuen Kleid schwerwiegender, als sie zuvor am alten gewesen ist<sup>88</sup>. Dionysius hat die lukanische Textfassung für sachlich klar und darum wohl auch für ursprünglich gehalten. Er hat deshalb die Konsequenz gezogen und Mt 9, 16 nach Lk 5, 36 ausgelegt. Auch in nachmittelalterlicher Zeit hat man des öfteren dem Text Lk 5, 36 den Vorzug gegeben, indem er als willkommene Erweiterung der Seitenkommentare<sup>89</sup> oder gar als sozusagen erschöpfende Darlegung der Sachlage<sup>90</sup> gewertet worden ist.

<sup>86</sup> ... *illud (sc. vestimentum vetus) reformando cum tali particula a novo panno seu vestimento abrupta* (Enarratio in evangelium secundum Matthaeum 18; ed. Monstrolii [1900] 11, 114 B).

<sup>87</sup> ... *id est si quis partem panni novi a nova veste acceptam, adiungat et consuat veteri vestimento, aufert plenitudinem eius, id est perfectionem novi panni, a vestimento novo, quod deformatur et partim corrumpitur, si ei pars sua abstrahatur, ut veteri vesti iungatur* (a.a.O.; ed. Monstrolii 11, 114 B. C).

<sup>88</sup> ... *id est damnosior corruptio, fit in novo panno seu vestimento, quam fuerat in antiquo* (a.a.O. 11, 114 C).

<sup>89</sup> So z. B. Franz Lucas gen. Brugensis: *Alii evangelistae, ut non proposuerunt commissuram ex vestimento novo acceptam, sed in genere commissuram panni, ita non expresserunt incommodum istud, lacerari, violari vestem novam* (Evangelium secundum Lucam; ed. Antverpiae 1606 754). Vgl. auch Cornelius Jansenius der Jüngere, *Commentarius in evangelium secundum Matthaeum* (ed. Bruxellis 1776) 85.

<sup>90</sup> So z. B. Cajetan de Vio: *Prima similitudo a Matthaeo minus, a Luca autem pene explicata est: sapiens artifex non tollit a vestimento novo particulam panni, apponendo illam ad reficiendum vestimentum vetus. sequuntur enim duo inconvenientia. alterum est: tollitur integritas a vestimento novo. alterum est: fit maior scissura in vestimento veteri: quia particula nova trahendo veterem scindit eam* (In evangelium secundum Matthaeum; ed. Parisiis 1532 30 H). Vgl.



Für die moderne Exegese dürfte es lehrreich sein, zu sehen, wie an der Beachtung von *pannus rudis* nicht nur die sachgerechte Interpretation von Mk 2, 21 par hängt, sondern auch die richtige Beurteilung des Verhältnisses der Textgruppe Markus/Matthäus zu der Sondergestalt der ersten Parabel Lk 5, 36.

### Lk 5, 39

Der Vers 39, der als ganzer lukanisches Sondergut ist, muß auf Grund der Textzeugen als ursprünglich angesehen werden. Allerdings gibt dieser dritte Gleichnispruch eine gewisse Schwierigkeit innerhalb des Kontextes auf, da er dem Alten den Vorzug zu geben scheint. So fehlt er in einer Reihe von Handschriften. H. J. VOGELS äußert die Meinung, daß Lk 5, 39 von der Hand eines Enkratiten, wahrscheinlich von der nämlichen, die zuvor schon Lk 5, 33 verwässerte<sup>91</sup>, getilgt wurde<sup>92</sup>. Dieser Enkratit wird kein anderer als Marcion gewesen sein. Weil Marcion als ausgesprochener Feind des Judentums den Gott der Juden lästerte und das Alte Testament beiseiteschob<sup>93</sup>, ist es mehr als verständlich, daß er an einer Formulierung wie *καὶ οὐδεὶς πῶν παλαιὸν* (sc. *οἶνον*) *εὐθέως θέλει νέον* und *ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν* erheblichen Anstoß nehmen mußte. In seinem *Novum Testamentum Graece* nennt Vogels für die Omission von Vers 39 denn auch Marcion. Bereits A. v. HARNACK hatte ausgesprochen, Marcion habe Lk 5, 39 sicher gestrichen<sup>94</sup>. Nach dem Urteil von Vogels besteht gegen die Echtheit des Verses nicht das geringste Bedenken<sup>95</sup>. J. JEREMIAS bemerkt zusätzlich, „daß man mit Vorliebe an die Gleichnisse generalisierende Logien als Abschluß angefügt hat“, wozu er auch die dritte lukanische Parabel in Vers 39 rechnet<sup>96</sup>. Demnach ist diese vom Evangelisten offenbar

auch Francisco de Toledo, In *evangelium secundum Lucam* (ed. Coloniae 1611) 361.363.

<sup>91</sup> Vgl. dazu S. 132 f.

<sup>92</sup> A.a.O. 192<sup>2</sup>.

<sup>93</sup> Vgl. H. J. Vogels, *Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT: Synoptische Studien* (München 1953) 288.

<sup>94</sup> Marcion, *Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig 1924) 49.

<sup>95</sup> Vgl. *Handbuch der Textkritik*, a.a.O. 143.

<sup>96</sup> Vgl. a.a.O. 109 f. Er folgert ebenda 109 weiter: „Wo sich solche Generalisierungen finden, sind sie überwiegend im Kontext sekundär. Wohlgemerkt: im Kontext! Es ist damit also nicht behauptet, daß diese Logien selbst in ihrer Echtheit fragwürdig seien, sondern nur, daß sie ursprünglich nicht als Abschluß der Gleichnisse gesprochen seien“. A.a.O. 109<sup>5</sup> heißt es: „Auch die katholische Exegese hat sich weithin dieser Erkenntnis geöffnet, vgl. D. Buzy, *Les sentences finales des paraboles évangéliques*, in: RB. 40 (1931), S. 321–344; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Bruges — Paris — Louvain 1947, *passim*“. J. Jeremias nennt a.a.O. noch 14 weitere Gleichnisse, die einen sekundären verallgemeinernden Abschluß erhalten haben.

in erster Linie auf Grund des Stichwortes *ὁλως νέος*<sup>97</sup> angefügt<sup>98</sup> und mit *καὶ οὐδεὶς* an die vorausgegangenen Sprüche angepaßt worden<sup>99</sup>.

Gleichzeitig damit, daß Marcion für die Entfernung von Lk 5, 39 verantwortlich gemacht werden muß, hat man sich vor Augen zu halten, daß der *vetlat* der betreffende Vers unbekannt ist. Somit liegt hier ein Beispiel dafür vor, wie eine den Stempel der marcionitischen Irrlehre tragende Textauslegung in die kirchlichen altlateinischen Bibelhandschriften übernommen worden ist. Es konnten folglich nicht nur „unverfängliche Lesarten“ unerkant in den kanonischen Text einschlüpfen, sondern auch solche „ketzerischen Varianten“<sup>100</sup>. Die *vg* hat Vers 39 wieder in den lateinischen Text des Neuen Testaments aufgenommen. Der Codex Monacensis (q) ist bezüglich Lk 5, 39 mit Vulgatatext aufgefüllt<sup>101</sup>, der Codex Brixianus (f) zeigt mit der *vg* stärkste Verwandtschaft<sup>102</sup> und die Codices Sangermanensis I und II (g<sup>1 2</sup>) bieten überhaupt direkten Vulgatatext mit nur noch gelegentlichen altlateinischen Lesarten<sup>103</sup>. So können diese Zeugen hier nicht mehr auf die Seite der *vetlat* gestellt, vielmehr müssen sie als von der *vg* korrigierte Handschriften beurteilt werden.

Die Lesart *εὐθέως θέλει* erscheint im Zusammenhang, vor allem auch in Verbindung mit *χρηστότερος* wohl als ursprüngliche Textform. *εὐθέως* und *χρηστότερος* könnten das Sondergleichnis unter ein, allen drei lukianischen Parabeln gemeinsames Gesetz<sup>104</sup> stellen: *οὐ συμφωνήσει*<sup>105</sup>. H. v.

<sup>97</sup> Vgl. dazu J. Jeremias, a.a.O. 103: „Das ist ein ungeschickter Zusatz, denn während das Gleichnis (Lk 5, 37 f.) die Unvereinbarkeit des Neuen mit dem Alten zum Gegenstand hat, wobei der neue Wein Abbild der Heilszeit ist, wird in dem Zusatz der höhere Wert des Alten zum Ausdruck gebracht. Offensichtlich ist ein ganz äußeres Prinzip für die Anfügung maßgebend gewesen: das Stichwort *ὁλως νέος*“.

<sup>98</sup> W. Bußmann, Synoptische Studien 1, a.a.O. 140.142, bemerkt, Lk habe Vers 39 aus einer anderen Quelle eingeschoben. W. Bußmann, Synoptische Studien, 3 Zu den Sonderquellen (Halle 1931) 89—97, gibt eine Übersicht von Exegeten, die Vers 39 zur Sonderüberlieferung des Lk bzw. nicht zu ihr rechnen. A.a.O. 3, 100 urteilt er: „Es wäre auch möglich, daß Vers 39 ein frei umlaufendes Logion gewesen und daher nicht in der ‚Sonderquelle‘ stand, das Lk aus der Erinnerung durch Ideenassoziation wegen des alten und neuen Weines einsetzte“.

<sup>99</sup> Vgl. dazu F. Spitta, a.a.O. 91.

<sup>100</sup> Vgl. K. Th. Schäfer, Die altlateinische Bibel: Bonner Akademische Reden 17 (Bonn 1957) 30.

<sup>101</sup> H. J. Vogels, Handbuch der Textkritik, a.a.O. 93.

<sup>102</sup> A.a.O. 87.

<sup>103</sup> A.a.O. 89.90.

<sup>104</sup> Anders M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums (Berlin 1921) 9, dem zufolge Lk das Wort hierhergesetzt hat, um die in den Seitenevangelien allzu scharfe Kritik an den Johannesjüngern irgendwie zu mildern. Ähnlich P. Dausch, Der Wunderzyklus, a.a.O. 34: „Ganz aus dem Rahmen des Gleichnispaars fällt schließlich ein nur von Lk aufbewahrter Spruch, der die Rede Jesu abschließt... Dieses humorvolle Wort (vgl. dazu Th. Zahn, Das Evangelium des Lucas: Kommen-

SODEN<sup>106</sup> stellt Tatian an die Spitze der Zeugenreihe für εὐθὺς und bringt damit zum Ausdruck, daß es sich hierbei um einen Tatianismus handelt. Dennoch möchte man aus der Anlage der lukanischen Gleichnisse heraus der Auffassung zuneigen — selbst gegen so gravierende Zeugen, wie sie S und B in Gemeinschaft darstellen, die ihrerseits εὐθὺς fortlassen —, daß Tatian im vorliegenden Fall nicht als der Schöpfer des εὐθὺς, sondern nur als sein Zeuge in Anspruch genommen werden kann und lediglich das weitergegeben hat, was bereits vor seinem Diatessaron im neutestamentlichen Text stand. Hinzu kommt: Einmal konnte Tatian ein εὐθὺς von einer anderen Seite her nicht in seinen Text eintragen, weil es zu Lk 5, 39 keine Markus- und Matthäusparallele gibt; zum anderen hätte er wohl bei einem sich ihm aufdrängenden dogmatischen Bedenken gegenüber der Fassung von Lk 5, 39 in wirksamerer Weise Abhilfe geschafft und nach dem für ihn naheliegenden Beispiel seines Lehrers Marcion den gesamten Vers 39 gestrichen<sup>107</sup>. Auch Vogels, der die Mahnung ausspricht, daß man Marcion und Tatian gegenüber als „Zeugen“ für Bibeltext gar nicht zurückhaltend genug sein kann<sup>108</sup>, hat das εὐθὺς als ihm richtig erscheinende Lesart in sein *Novum Testamentum Graece* aufgenommen.

Zur Auslegung von Lk 5, 39 ist zu fragen: Bringt Lukas zum Schluß der Abhandlung 5, 33—38 noch einmal eine Entschuldigung des Alten durch die Umkehrung: „Niemand, solange er alten Wein trinkt, will so bald einen jungen; denn er sagt: Der alte ist milder“; oder ist in diesem dritten Gleichnispruch nur eine weitere Parallele zu Lk 5, 36.37 f. und damit ein neuer Beleg dafür zu erblicken, daß Altes und Neues zusammen sich übel machen? Im ersten Fall würde das lukanische Sondergleichnis die zuvor Angegriffenen wieder trösten. Neben dem gezeichneten Bild, das von begründeter Anhänglichkeit an das Alte spricht, kann hier vor allem auf

tar zum NT 3 [Leipzig — Erlangen 1920] 269, für den Vers 39 ‚wohlwollenden Humor‘ zeigt) soll offenbar die Angegriffenen trösten mit der Erwägung, es sei natürlich, daß die Anhänger der alten Sitte nicht so plötzlich (vgl. dazu M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, a.a.O. 173: ‚il (Jésus) est novateur avec respect‘.) zu einer neuen religiösen Bewegung übergehen“. Vgl. ferner W. Bußmann, a.a.O. 1, 142. Noch anders äußert sich P. Wernle, a.a.O. 14: „Lk tritt (Vers 39 im Gegensatz zu Vers 37 f.) ... entschuldigend für die alten Gebräuche ein und verlangt bloß, daß Neues und Altes säuberlich getrennt existiere ... Es sei ganz begreiflich, wenn, wer an alten Wein gewohnt sei, dabei bleibe. Damit hat Lk seinen Lesern das Verständnis des großen radikalen Wortes gewaltig erschwert“.

<sup>106</sup> F. Spitta, a.a.O. 91, zufolge ist das die Absicht des Evangelisten: „Diesen drei aus der Situation einer tafelnden Gesellschaft hervorgehenden Bildern ist die Vorstellung gemeinsam, daß Altes und Neues nebeneinander sein Recht habe, und daß es ein törichtes Unterfangen sei, zum Alten zurückzukehren oder dem Alten das Neue aufzuzwingen“.

<sup>107</sup> Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, 2 Text mit Apparat (Göttingen 1913).

<sup>108</sup> Vgl. dazu S. 143.

<sup>109</sup> A.a.O. 140 ff., insbesondere 144.

die Zeitbestimmung εὐθὺς — *statim* hingewiesen werden. Freilich hätte Lukas damit seinen Lesern das Verständnis des vorausgegangenen Radikaltwortes in Vers 36.37 f. sehr erschwert. Im zweiten Fall würde die hinzugefügte Parabel den bereits herausgestellten Grundsatz unterstreichen und nunmehr so zum Ausdruck bringen: Gleich nach altem Wein schmeckt kein junger! Dabei darf wohl angenommen werden, Lukas hätte nur deswegen die Bevorzugung des Alten gegenüber dem Neuen gewählt, weil sie eben dem Bereich des Bildes eher entsprach. Für den Gedanken, dem das Gleichniswort dienen soll, wäre die Umkehrung: Unmittelbar nach jungem Wein will niemand einen alten, ebenso brauchbar gewesen.

Beim Sichten der im Laufe der Zeit zu Lk 5, 39 gegebenen Erklärungen fällt auf, daß dieser Bildspruch in den heute noch erreichbaren Kommentaren der Patristik übergangen ist. Vers 39 findet erst seit dem frühen Mittelalter Erklärer, spielt aber dann teilweise eine so wichtige Rolle, daß selbst die beiden synoptischen Seitenkommentare daran partizipieren.

Das älteste greifbare Zeugnis einer Darlegung des lukanischen Sondergleichnisses bietet Beda Venerabilis. Hier heißt es zu Lk 5, 39: Der Herr kennzeichnet die Juden, auf die die neuen Gesetze der Gnade keine Anziehungskraft ausüben, nachdem sie mit dem Unrat des alten Lebens angefüllt sind. Denn in der Tat sind sie durch die Gewohnheiten ihrer Vorfahren besudelt und vermögen so auf keinen Fall die Milde geistlicher Worte zu verkosten<sup>109</sup>. Weil Beda den Text Lk 5, 36.37 f. — bei aller Zusammensetzung im einzelnen — durchgehend auf die noch nicht in der Kraft des Heiligen Geistes erneuerten Jünger bezogen hat<sup>110</sup>, scheint es ausgeschlossen, daß er aus eigener Überlegung zu Vers 39 eine Auslegung dargeboten haben kann, die in nicht zu überbietender Schärfe die Unvereinbarkeit von alt und neu herausstellt. Neben dem Personenwechsel fällt auf, daß das *statim* des Textes, welches für einen allegorisch orientierten Ausleger wie Beda<sup>111</sup> ein Entschuldigungsmoment förmlich nahelegen mußte, ganz übergangen wird. Das ist um so bedeutsamer, als die Erklärung zu Lk 5, 36.37 f. ähnliche Einschränkungsworte kennt<sup>112</sup>. Kann daher erstens die Auslegung Beda selbst nicht zugeschrieben werden und läßt sich zweitens unter den lateinischen Kirchenvätern keine Quelle ausfindig machen, so ist zu prüfen, ob Beda seine Erläuterung der griechischen Exegese entlehnt haben kann<sup>113</sup>. Hier denkt man an den Lukaskommentar

<sup>109</sup> *Iudaeos significat quibus vitae veteris saliva imbutis novae gratiae praecepta sorduerant quia profecto maiorum traditionibus commaculati dulcedinem spiritualium verborum percipere nequaquam valebant* (In Lucae evangelium expositio 2; CC sl 120/2, 3 [1960] 126, 1039—1042).

<sup>110</sup> Vgl. dazu S. 138 und Anmm. 60.61.

<sup>111</sup> Vgl. dazu B. Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter: *Sacris Erudiri* 6 (1954) 195.

<sup>112</sup> A.a.O. 125, 1004 — 126, 1037 nennt er unter Bezugnahme auf die Jünger dreimal *adhuc* und zweimal *nondum* bzw. *necdum*.

<sup>113</sup> Daß Beda sich tatsächlich auch auf die griechische Tradition gestützt hat, ist nachgewiesen bei F. G. Cremer, Die Fastenansage Jesu, a.a.O. 87—90, 153—156; Das Fastenstreitgespräch bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus, a.a.O. 163 ff.



des Ps-*Titus* von Bostra, eine Kompilation des 6. Jahrhunderts, die hauptsächlich Erklärungen aus Cyrill von Alexandrien, ferner aus *Titus* von Bostra, Origenes, Chrysostomus u. a. enthält<sup>114</sup>. Jedoch findet sich darin nur ein Verweis auf die Auslegung zu Mt 9, 9—17<sup>115</sup>. Auch Cyrill von Alexandrien selbst hat Lk 5, 39 außeracht gelassen<sup>116</sup>. Damit läßt sich ebenfalls in der griechischen Exegese keine direkte Vorlage für Beda gewinnen. Einen Fingerzeig dürfte hingegen Theophylakt von Ochrid geben. Für beide Theologen, Beda und Theophylakt, konnten bereits früher gemeinsame griechische Quellen aufgedeckt werden<sup>117</sup>. Der Kommentar des Theophylakt zum dritten Evangelium bringt im Anschluß an ein Scholion, das der Grundform des Katenentypus A entstammt<sup>118</sup> und besagt, die Jünger seien den alten Schläuchen und dem alten Gewand vergleichbar, die alternative Auslegung: Du kannst aber auch der Auffassung sein, daß es die Pharisäer sind, die den Weinschläuchen gleichen. Der Herr würde dann gleichsam sagen: Der junge Wein stellt meine Lehre dar. Ihr jedoch, da ihr alte Schläuche seid, vermögt sie nicht zu erfassen. Indem ihr vielmehr alten Wein trinkt, d. h. der alten Tradition verhaftet seid, mögt ihr meine Lehre, welche neu ist, nicht, sondern sprecht: Der alte Wein, nämlich das Alte Testament, ist milder<sup>119</sup>. Möglicherweise ist dieser Text der Lukas-katene des Niketas von Heraklea († um 1100) entnommen<sup>120</sup>. Da Theophylakt ein Freund des Niketas gewesen ist, darf angenommen werden, daß ihm auch die Lukaskatene bekannt war<sup>121</sup>. Weil diese aber nur in

<sup>114</sup> Vgl. dazu J. Sickenberger, *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukas-Homilien*: TU 6, 1 (1901) 41.

<sup>115</sup> *Περὶ τοῦ λεπτοῦ καὶ ἐπὶ (= περὶ) τοῦ παραλυτικοῦ καὶ περὶ τοῦ τελώνου ἕως περὶ τῶν ἀσκῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν νέων προεγράφη* (Ps-*Titus*, *Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου*; Cramer 2 [1844] 42, 26 f.). Vgl. dazu J. Sickenberger, a.a.O. 24 f.

<sup>116</sup> Allerdings sind die Homilien zum Lukasevangelium nicht direkt erhalten. Was in J. P. Migne, PG 72, vorliegt, ist eine Sammlung von Fragmenten aus vatikanischen Katenenhandschriften, die Kardinal Angelo Mai († 1854) veranstaltet hat. Vgl. dazu J. Sickenberger, a.a.O. 31; Aus römischen Handschriften über die Lukas-Katene des Niketas: Röm. Quartalschrift 12 (1898) 68.

<sup>117</sup> Vgl. dazu F. G. Cremer, *Die Fastenansage Jesu*, a.a.O. 63—68 und Tabelle 1, ferner 87—90.

<sup>118</sup> Vgl. dazu Anm. 17.

<sup>119</sup> Δύνασαι δὲ καὶ τοὺς Φαρισαίους νοῆσαι τοῦτοις (sc. ἀσκοῖς παλαιοῖς) ἀπεικαοθέντας, μονονοῦχι λέγοντος αὐτοῖς τοῦ κυρίου, ὅτι ἡ μὲν ἐμὴ διδασκαλία οἶνός ἐστι νέος· ὑμεῖς δὲ ἀσκοὶ ὄντες παλαιοί, οὐ δύνασθε δέξασθαι ταύτην, ἀλλὰ πίνοντες τὸν παλαιὸν οἶνον, τούτεστι τὴν παλαιὰν παράδοσιν, οὐ θέλετε τὴν νέαν τὴν ἐμὴν, ἀλλὰ λέγετε ὅτι ὁ παλαιὸς οἶνος, τούτεστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, χρηστοτέρα ἐστίν (Eis τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον; PG 123, 768 B).

<sup>120</sup> Vgl. dazu J. Sickenberger, *Titus von Bostra*, a.a.O. 42; Aus römischen Handschriften, a.a.O. 55—84.

<sup>121</sup> Der Lukaskommentar des Theophylakt ist nach 1078 verfaßt. Da die Handschriften Niketas als Diakon an der Hagia Sophia und keine als Metropolit von Heraklea bezeichnen, muß er auch wohl in dieser Stellung, d. h. um 1080, seine Katene verfaßt haben. Vgl. dazu J. Sickenberger, *Die Lukas-Katene des Niketas von Heraklea* (Leipzig 1902) 73.

Handschriften vorliegt<sup>122</sup>, muß im Rahmen dieser Arbeit auf eine weitere Prüfung verzichtet werden. Indessen dürfte es schon für die Aufhellung eines Zusammenhanges griechischer und lateinischer Schriftauslegung im Mittelalter nicht unwichtig sein, festgestellt zu haben, daß Beda Venerabilis und Theophylakt von Ochrid auf Grund der von ihnen benutzten Unterlagen in der Auslegung zu Lk 5, 39 darin übereinstimmen, daß beide die dritte angehängte Parabel auf die Formel bringen: Altes und Neues paßt nicht zueinander.

Der Lukaskommentar des Christian von Stablo († um 880) (?), der gemessen an seiner Matthäuserklärung als eine allzu dürftige Schrift erscheint und schwerlich als ein fertiges Werk von ihm gelten darf<sup>123</sup>, erweist sich bezüglich der Auslegung von Lk 5, 39 als der denkbar knappste Auszug aus dem Lukaskommentar des Beda<sup>124</sup>. Die Glossa ordinaria Anselms von Laon wiederholt in leicht abgewandelter Form die genannten Ausführungen Bedas zum lukanischen Sondergleichnis<sup>125</sup>. Zacharias Chrysopolitanus übernimmt die von Beda dargebotene Erklärung sozusagen wörtlich<sup>126</sup>. Schließlich hat sie in fast unveränderter Form Eingang in die Lukaskatene des Thomas gefunden<sup>127</sup>. Bei allen genannten Theologen steht die Auslegung der Parabel in scharfem Kontrast zu der Erläuterung des vorausgehenden Doppelgleichnisses.

Euthymius Zigabenus († nach 1118), der zu Lk 5, 33—38 auf seine Ausführungen zu Matthäus verweist, kommentiert nur den Vers 39: Der Herr zeigt, daß keiner, der an den alten Zustand des Gesetzes gewöhnt ist, sogleich das Neue des Evangeliums zu übernehmen vermag. Auf Grund seiner Gewohnheit glaubt nämlich ein solcher, das ihm vertraute Gesetz

<sup>122</sup> J. Sickenberger, Titus von Bostra, a.a.O. 43—45, nennt die Handschriften für die Niketas-Katene. Weder Thomas von Aquin, Catena in Lucae evangelium, der seine Scholien aus griechischen Autoren zum großen Teil der Niketas-Katene entlehnt hat (vgl. dazu J. Sickenberger, Die Lukas-Katene, a.a.O. 66), noch Balthasar Cordier († 1650), Catena sexaginta quinque Graecorum patrum in Lucam, der etwa 1/3 der Niketas-Katene wiedergibt (vgl. dazu J. Sickenberger, Titus von Bostra, a.a.O. 45), bieten eine Auslegung zu Lk 5, 39.

<sup>123</sup> Vgl. E. Dümmler, Über Christian von Stavelot und seine Auslegung zum Matthäus: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 2, 37 (1890) 950.

<sup>124</sup> „Nemo bibens vetus“ Iudaeos dicit (Expositio brevis in Lucam evangelistam; PL 106, 1507 C).

<sup>125</sup> Vgl. „Et nemo“ quia Iudaeis veteris vitae salivis (saliva) imbutis, novae gratiae praecepta sordebant, quia maiorum traditionibus accumulati, dulcedinem spiritualium verborum percipere non valebant (Evangelium secundum Lucam; ed. Antverpiae 1634 5, 766 Fh) mit Beda, in Lucae evangelium expositio 2 (CC sl 120/2, 3 [1960] 126, 1038—1042). Text s. Anm. 109.

<sup>126</sup> De concordia evangelistarum 2, 56 (PL 186, 189 A).

<sup>127</sup> Catena in Lucae evangelium (ed. Parisiis 1876) 17, 97.

sei besser und nützlicher<sup>128</sup>. Auffällt gegenüber Theophylakt die Betonung von εὐθέως. Während diese Zeitbestimmung innerhalb von Lk 5, 39 wohl nur um des Bildverständnisses willen steht, ist ihr in der Auslegung des Euthymius ein gewisses Entschuldigungsmoment beigegeben worden.

Die erreichbaren griechischen Kommentare stimmen mit Beda und der von ihm abhängigen Tradition darin überein, daß auch in Lk 5, 39 der Grundsatz herausgestellt wird: Alt und neu passen nicht zueinander. Ferner legen sie übereinstimmend den Vers 39 allegorisch aus: Das Alte entspricht dem alten Gesetz, das Neue hingegen stellt die neue Botschaft des Evangeliums dar. Folglich bringt die dritte angefügte Parabel für sie eine Erweiterung des im Fastenstreitgespräch aufgetretenen Gegensatzes. Daß es dem biblischen Text jedoch nur auf die Unvereinbarkeit von alt und neu ankommt, und das Bildwort in der Umkehrung: Unmittelbar nach jungem Wein will niemand alten, genauso brauchbar gewesen wäre, entzieht sich ihrer Vorstellung.

Die eindeutig von Haus aus lateinischen Kommentare treten ebenso geschlossen für eine Entschuldigung bezüglich der derzeitigen Verfassung der Jesusjünger ein. Hat die griechische Auslegung bei dem Bildwort vom alten Wein eingesetzt, so richten die Lateiner ihr Augenmerk auf die Zeitbestimmung innerhalb des Verses 39 und kommen so zu einer Milde- rung des Gegensatzes gegenüber dem eigentlichen Fastenstreitgespräch. Freilich liegt das älteste greifbare Zeugnis erst in der Glossa interlinearis des Anselm von Laon vor. Zu „Niemand, der alten Wein trinkt, will so bald neuen“ heißt es dort: Ein solcher verlangt später danach, wenn er erneuert wird. Das traf auch für die Apostel zu<sup>129</sup>. Anselm wird auf Grund der übernommenen Erklärung des Kontextes zu dieser Äußerung gekommen sein. Dort war das Doppelgleichnis Lk 5, 36.37 f. in dem Sinne verstanden worden, daß den Aposteln ein Fasten noch nicht anstand. Außerdem hatte er aus den beiden Parabeln die Warnung abgeleitet, einem noch nicht erneuerten Geist die Geheimnisse des neuen Lebens anzuvertrauen<sup>130</sup>. Diese Linie hält Anselm in der Glossierung von Lk 5, 39 bei. Auch dieses Gleichnis hat die noch nicht erneuerten Herrenjünger vor Augen. Es kommt einmal der Zeitpunkt, da sie das Neue ergreifen werden. Albertus Magnus zitiert die Bemerkung der Glossa und akzentuiert das *non statim* noch deutlicher: Wie die Glossa interlinearis sagt, will ein Erneuerter allmählich das Neue und erstrebt es dann auch<sup>131</sup>.

Nikolaus von Gorran befaßt sich ausführlich mit dem lukanischen Sondergleichnis. Steht er auch innerhalb der genuin lateinischen Tradition,

<sup>128</sup> Δείκνυσιν ἐντεῦθεν, ὅς ὁ τῇ παλαιότητι τοῦ νόμου συνεθισθεὶς, οὐκ εὐθὺς δύναται τὴν καινότητα τοῦ εὐαγγελίου βαστάζειν. οἰεται γὰρ χρηστότερον ἔχειν, διὰ τὴν συνήθειαν (Τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον 14; PG 129, 921 C. D).

<sup>129</sup> Vult enim postea si innovatur, quod etiam contigit apostolis (Evangelium secundum Lucam; ed. Antverpiae 1634 5, 765 f).

<sup>130</sup> A.a.O. 5, 765 f; vgl. dazu S. 138.

<sup>131</sup> Sicut dicit Glossa interlinearis, innovatus paulatim volet novum, et tunc appetet ipsum (Enarrationes in primam partem evangelii Lucae; Borgnet 22 [1893/94] 392).

so läßt er doch wenigstens am Rande durch Hereinnahme der Glossa ordinaria die andere, im griechischen Raum beheimatete Auslegungsmöglichkeit anklingen. Lk 5, 39 gibt ihm einen weiteren Grund dafür an, daß die Jünger Christi nicht fasten. Ein Fasten entspricht nämlich nicht ihrer noch unvollkommenen Willenskraft. Nikolaus zerlegt den Vers in zwei Hälften und stellt fest: Zunächst erwähnt der Herr die Neigung des Willens zum Gewohnten; hernach nennt er den Grund einer solchen Tendenz. Für Nikolaus ist es eine Erfahrung: Wer in einer bestimmten Gewohnheit groß geworden ist, will nicht auf einmal eine neue aufnehmen. Er weist hierzu auf die Bedeutung der Probezeit in den Orden hin, die den Menschen allmählich aus einer alten Gepflogenheit lösen und zur Vollkommenheit bringen soll. Ferner beruft er sich auf das Zeugnis der Ärzte, wonach die menschliche Natur plötzliche Veränderungen nicht verträgt<sup>132</sup>. Indem er sodann seine andere Quelle ausschöpft<sup>133</sup>, erinnert er an die Juden, von denen die Glossa ordinaria sagt, daß sie, verunreinigt durch das alte Leben, die Weisungen der Gnade verschmähten. Zur Begründung macht Nikolaus abermals darauf aufmerksam, daß es schwer ist, eine Gewohnheit aufzugeben, auch wenn sie weniger gut ist. Die Gewohnheit wird nämlich zur zweiten Natur des Menschen. Abschließend schreibt er: Mit diesen Gleichnissprüchen demonstriert Jesus, daß seine Jünger bislang Neulinge sind und ein strenges Fasten nicht halten können. Indessen werden sie das später tun, wenn sie erstarkt sein werden<sup>134</sup>. Nikolaus hat Lk 5, 39 ganz in die vorausgegangene Antwort Jesu einbezogen. Demnach verbieten ein Fasten: 1) die augenblickliche Zeit (Lk 5, 34), 2) der altgewohnte Lebenswandel (Lk 5, 36), 3) die menschliche Gebrechlichkeit (Lk 5, 37), 4) die noch unvollkommene Willenskraft (Lk 5, 39)<sup>135</sup>. Der Tenor der Antwort Jesu ist ausgesprochene Milde, wie es die Bezeichnung des Herrn als *bonus magister* dokumentiert. Aus Vers 39 speziell liest Nikolaus die Voraussetzung eines Gesinnungswandels, der sich eben nur *paulatim* anbahnt<sup>136</sup>. Er hat damit das negative *nemo... statim* des

<sup>132</sup> In evangelium Lucae enarratio (ed. Coloniae 1537) 333 E. Ein Beispiel dafür, wie stark auch die nachmittelalterliche Exegese in der Tradition des Mittelalters steht, zeigt die a.a.O. 333 E gemachte Mitteilung: *quia secundum medicos natura non patitur repentinas mutationes*, die bei Diego de Estella, In evangelium secundum Lucam (ed. Antverpiae 1600) 1, 153, so wiederholt wird: *nam secundum medicos natura non patitur repentinas mutationes*.

<sup>133</sup> Vgl. dazu S. 148 und Anm. 125.

<sup>134</sup> A.a.O. (ed. Coloniae 1537) 333 E.

<sup>135</sup> A.a.O. 333 B.

<sup>136</sup> *paulatim*, das innerhalb der Auslegung von Lk 5, 39 hier zuerst beobachtet wurde, ist zuvor schon in ähnlichem Zusammenhang verwendet worden, so z. B. bei Ps-Anselm von Laon (= Gottfried Babion [† 1135?]), Enarrationes in evangelium Matthaei (PL 162, 1332 B): *propterea paulatim (discipuli Christi) nutriendi erant, non austeritate praeceptorum gravandi, ad tempus confirmationis habendae per Spiritum sanctum*; und bei Bruno von Segni († 1123), Commentaria in Matthaeum 2 (PL 165, 152 C): *prius igitur paulatim (Pharisaei) erant innovandi, et sic tandem ad agni nuptias vocandi*. Somit ist *paulatim* als Deutewort nicht original von Nikolaus von Gorran eingeführt worden.



Textes durch einen positiven Ausdruck ersetzt, der zum festen Bestand der nachfolgenden Kommentare geworden ist<sup>137</sup>. Die aus Lk 5, 39 gelesene Einschränkung überträgt Nikolaus überdies in die Gesamtauslegung zu Lk 5, 33—38, indem er viermal *adhuc* und noch einmal *non statim* verwendet<sup>138</sup>.

Im gleichen Sinne deutet auch Hugo von St-Cher Vers 39. Dieser will einem Einwurf begegnen, der behaupten könnte: Jesus ist Gott, folglich kann er die Jünger im Augenblick erneuern und zum Fasten befähigen. Auf diese Weise kann jedoch keine Umwandlung geschehen. Denn wer sich an Altes gewöhnt hat, darf nicht plötzlich, sondern nur nach und nach zum Höheren emporgeführt werden. Das schon von Nikolaus aus Vers 39 gefolgerte *paulatim* findet sich auch hier. Außerdem betont Hugo, daß die Umstellung *non subito* erfolgen kann<sup>139</sup>. Bonaventura knüpft in der Aufgliederung von Vers 39 an die Überlegung des Nikolaus an. Der Text besagt ihm, daß unser Gefühl nicht sogleich neuen Übungen freudig zustimmt. Solches ist nur *paulative* zu erreichen. Als Beispiel dafür, wie belastend eine abrupte Forderung wirken kann, weist er auf das Apostelkonzil hin, wo Leute aus Judäa auftraten und behaupteten: „Wenn ihr euch nicht nach dem Gesetz des Moses beschneiden laßt, könnt ihr das Heil nicht erlangen“ (Apg 15, 1). Nach Bonaventura vermag einzig die Liebe das menschliche Gefühl umzustimmen<sup>140</sup>. Es ist kein Zweifel; auch er hat das Logion als Entschuldigungswort für die Jünger verstanden.

Albertus Magnus wertet das lukanische Sondergleichnis als eine zuzätzlich gegebene Erläuterung, die die Aussage des vorausgegangenen

<sup>137</sup> *paulatim* gehört zu jenen Worten, die über die Scholastik hinaus durch die gesamte nachmittelalterliche Exegese hindurch anzutreffen sind, so z. B. bei Cajetan de Vio, In evangelium secundum Lucam (ed. Parisiis 1532) 119 H; Cornelius Jansenius dem Älteren, Commentarium in suam concordiam 1 (ed. Lovanii 1572) 219. 222; Diego de Estella, In evangelium secundum Lucam (ed. Antverpiae 1600) 1, 153; Wilhelm Estius († 1613), Annotationes in evangelium secundum Lucam (ed. Moguntiae 1667) 933; Sebastian Barradas († 1615), Commentarii in concordiam et historiam quatuor evangelistarum (ed. Conimbricæ 1604) 2/5, 23, 394; Franz Lucas gen. Brugensis, Evangelium secundum Matthaeum, secundum Lucam (ed. Antverpiae 1606) 132. 755; Adam Contzen, Evangelium secundum Lucam (ed. Coloniae 1626) 2, 76; Jakob Tirinus († 1636), Commentarius in Matthaeum (ed. Taurini 1883) 4, 46; Johannes da Sylveira († 1687), Commentaria in textum evangelicum 4/28, 14. 30 (ed. Lugduni 1697) 2, 608. 611; Bernhardin von Picquigny, Evangelium secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam (ed. Parisiis 1877) 1, 87. 94. 382. 383 2, 73; Alexander Natalis († 1722), Expositio evangelii secundum Matthaeum (ed. Parisiis et Neapoli 1741) 1, 258; Augustinus Calmet († 1757), In evangelium Lucae (ed. Wirceburgi 1787) 2, 67.

<sup>138</sup> A.a.O. (ed. Coloniae 1537) 333 B-E.

<sup>139</sup> Evangelium secundum Lucam (ed. Venetiis 1732) 6, 162 v b; vgl. auch a.a.O. 162 v e-h.

<sup>140</sup> Commentarius in evangelium sancti Lucae 85 (ed. Ad Claras Aquas 1895) 7, 134.

Doppelgleichnisses fortsetzt<sup>141</sup>. Wie bei keinem anderen innerhalb der lateinischen Tradition wird sichtbar, daß Lk 5, 39 den scholastischen Theologen eine Möglichkeit zur Überbrückung des Gegensatzes, den alt und neu darstellt, mit der Formel *non statim* bzw. *paulatim* anbietet. Albert bemerkt, natürlicherweise sei ein Übergang von Gegenteil zu Gegenteil nur durch die Mitte möglich<sup>142</sup>. Diese Mitte aber wird durch *paulatim* gekennzeichnet. So ist ein Wort, das nur, um das verwendete Bild der Wirklichkeit entsprechen zu lassen, in den Text Lk 5, 39 eingefügt worden ist, zum Ausgangspunkt der Erklärung aufgerückt: Das Alte kann zum Neuen werden, wenn der Prozeß nur langsam eingeleitet wird. Die Bedeutung, die Albert dem Überleitungswort *non statim* — *paulatim* zumißt, geht aus der sonstigen Verwendung hervor. Zur Erklärung des Doppelgleichnisses finden sich innerhalb des Matthäuskommentars je einmal *non statim* und *paulatim*, innerhalb des Markuskomentars einmal *paulatim* und innerhalb des Lukaskomentars fünfmal *paulatim*<sup>143</sup>.

Nikolaus von Lyra († 1349) steuert sowohl in seiner Postille als auch in der moralischen Auslegung zu Lk 5, 39 keine neuen Gedanken bei<sup>144</sup>. Von der Gewohnheit, die gewissermaßen zur Natur des Menschen wird, hatte bereits Nikolaus von Gorran gesprochen. Das an zwei Stellen verwendete *paulatim* hatte schon bei den Vorgängern eine Rolle gespielt. Der historische Hinweis auf Apg 15, 1 war zuvor bei Bonaventura zu finden. Auch Dionysius der Kartäuser setzt die schon bekannte Tradition fort. Mit dem Bemerken, daß eine Umstellung sich *non subito* vollzieht, wiederholt er Hugo von St-Cher. Ebenfalls ist die Betonung der Gewohnheit als einer zweiten Natur bereits verschiedentlich vorgekommen. Er interpretiert das Herrenwort Lk 5, 39 so: Christus will, daß seine Jünger nicht plötzlich von der alten Gewohnheit zum Gegenteil überführt werden; sie sollen allmählich zur Vollkommenheit gelangen<sup>145</sup>. Hier geht Dionysius einen Schritt über seine Vorgänger hinaus. Der Herr entschuldigt nicht nur das derzeitige Verhalten der Jünger, sondern er gibt mit dem Bildwort zugleich seine Auffassung von dem Verlauf der Bekehrung kund. Die Einschränkungsworte *non subito*, *paulatim* und *non statim* in der Erklärung zu Vers 39<sup>146</sup> finden wiederum weiteren Nachhall. So schreibt Diony-

<sup>141</sup> *Explanat autem adhuc ulterius dicens: 'et nemo bibens vetus' (Enarrationes in primam partem evangelii Lucae; Borgnet 22 [1893/94] 392).*

<sup>142</sup> . . . *quia a contrario in contrarium secundum naturam non est transitus nisi per medium* (a.a.O. 392).

<sup>143</sup> *Enarrationes in evangelium Matthaei, in Marcum, in primam partem evangelii Lucae* (Borgnet [1893/94] 20, 426; 21, 393; 22, 389.391.392).

<sup>144</sup> *Postilla in evangelium secundum Lucam* (ed. Antverpiae 1634) 5, 766, 3, 4 und 766, 2.

<sup>145</sup> *Ita vult Christus, quod discipuli sui a pristina consuetudine non erant repente ad oppositum transferendi, sed paulatim perficiendi* (Enarratio in evangelium secundum Lucam 13; ed. Monstrolii [1900] 11, 501 A).

<sup>146</sup> A.a.O. 501 A. B.

sus im Kommentar zu Mt 9, 16.17 je zweimal *non subito* und *paulatim*, zu Lk 5, 36.37 einmal *non subito* und je zweimal *non statim* und *paulatim*<sup>147</sup>.

Diese geschlossene Kette innerhalb der lateinischen Tradition wird wohl nur an einer Stelle durch Bruno von Segni insofern unterbrochen, als er für das Logion in Vers 39 beide Möglichkeiten, Erweiterung und Milderung des Gegensatzes, darbietet<sup>148</sup>. Bruno dürfte hier zwei verschiedene Quellen herangezogen haben. Ihre Bestimmung ist deshalb nicht möglich, weil er das entlehnte Gedankengut in freier und eigener Weise mitteilt. Auch darin sticht er bereits von den zuvor genannten mittelalterlichen Schrifterklärern ab.

Damit stehen sich innerhalb der abendländischen Kirche zwei Auslegungen zu Lk 5, 39 gegenüber. Das erste Textverständnis, das möglicherweise griechischen Ursprungs ist, reicht nachweislich von Beda Venerabilis bis zu Thomas von Aquin. Es bezieht das Herrenwort im Unterschied zum vorausgehenden Doppelgleichnis auf die Juden. Der Gegensatz gegenüber dem Fastenstreitgespräch des Neuen Testaments ist erweitert. Dem Anspruch Jesu haftet Strenge an<sup>149</sup>. Die zweite Auffassung taucht erstmals

<sup>147</sup> Enarratio in evangelium secundum Matthaeum 18, secundum Lucam 13 (ed. Monstrolii [1900] 11, 114 D; 11, 499 D. 500 C. D).

<sup>148</sup> Eine Erweiterung des Gegensatzes gegenüber dem Fastenstreitgespräch liegt in der Umschreibung: . . . *quia (Pharisaei) non ad discendum sed ad reprehendendum venerunt; quia veteribus pannis induti sunt; quia vestes nuptiales non habent; quia utres veteres ferunt, qui novum vinum retinere non valent; quia vino veteri inebriati vinum novum abominantur, dicentes: vetus melius est* (Commentaria in Matthaeum 2, PL 165, 152 B). Eine Milderung des Gegensatzes gegenüber dem Fastenstreitgespräch dürfte in der Überlegung zum Ausdruck kommen: *Pharisaei namque quibus tunc dominus loquebatur, adhuc secundum legis veteris doctrinam et observantiam salvari poterant, quibus si nova sacramenta mox dominus pandere voluisset, scandalizati potius quam aedificati discederent. prius igitur paulatim erant innovandi, et sic tandem ad agni nuptias vocandi* (a.a.O.; PL 165, 152 C).

<sup>149</sup> In nachmittelalterlicher Zeit hat diese Auffassung sozusagen keine Rolle mehr gespielt. Franzisco de Toledo geht noch einmal darauf ein: *Hoc significat dominus similitudine hac; qui vetus, inquit, bibit vinum, non vult statim novum bibere, quia praeferit vetus novo; at si deficiat vetus, facilius recipit novum. sic non est tradendum evangelium dum lex est, et observatur; nam qui legem custodiunt, dicent, melior est lex vetus. expectanda igitur est temporis opportunitas, quando illa cessabit, tuncque evangelium manifestabitur. attende comparisonem, et similitudinem inter evangelium in eo positam, non quod melius sit vetus vinum novo, sed quod qui vetus bibit, iudicat illud melius, etiam si non sit, prae consuetudine, quia assuetus est illud bibere, non autem novum* (In evangelium secundum Lucam; ed. Coloniae 1611 365). Augustinus Calmet referiert lediglich: . . . *sunt, quibus videtur Christus dicere Pharisaeis, ipsos iudaicae superstitionis studiosissimos, non posse statim novae legis instituta percipere: eruenda illis esse paulatim iudaica dogmata, ut traditae discipulis institutiones placeant* (In evangelium Lucae; ed. Wirceburgi 1787 2, 67). Dieses Textverständnis wird abgelehnt von: Cornelius Jansenius dem Älteren, *Commentarium in suam concordiam 1* (ed. Lovanii 1572) 221; Adam Contzen, *Evangelium secundum Lucam* (ed. Coloniae 1626) 2, 76.

in der Glossa interlinearis des Anselm von Laon auf und ist noch bei Dionysius dem Kartäuser anzutreffen. Sie entschuldigt ganz im Sinne der Exegese der beiden anderen Parabeln die Jünger ob ihres Nichtfastens. Der Gegensatz gegenüber der biblischen Fastenkontroverse ist gemildert. Nachsicht kennzeichnet das Logion<sup>150</sup>.

Der vorstehende Artikel bringt der modernen Exegese keinen unmittelbaren Nutzen. Dennoch dürfte der in die Überlieferungsgeschichte gegebene Einblick nicht unbeachtlich sein. Einmal ließen sich feste Verbindungslinien zwischen zahlreichen Bibeltheologen ausmachen, zum anderen wurden unterschiedliche Deutungen innerhalb der griechischen und lateinischen Exegese sichtbar, deren gelegentlicher Kontakt überraschte. Einfluß und Nachwirkung einzelner Autoren konnten aufgedeckt werden; Vorzüge und Schwächen der Schriftauslegung in Altertum und Mittelalter traten ans Licht. So möchte der Verfasser hoffen, mit dem kleinen paradigmatischen Beitrag zum patristischen und scholastischen Verständnis des Sondergutes Lk 5, 33—39 der Arbeit an der Heiligen Schrift von heute den Dienst der Tradition angeboten zu haben, um so zu einer umfassenderen Exegese zu gelangen<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> In nachmittelalterlicher Zeit ist diese Auffassung durchgängig vertreten worden, so z. B. von: Cajetan de Vio, *In evangelium secundum Lucam* (ed. Parisiis 1532) 119 H; Cornelius Jansenius dem Älteren, *Commentarium in suam concordiam* 1 (ed. Lovanii 1572) 222; Diego de Estella, *In evangelium secundum Lucam* (ed. Antverpiae 1600) 1, 153; Wilhelm Estius, *Annotationes in evangelium secundum Lucam* (ed. Moguntiae 1667) 933; Sebastian Barradas, *Commentarii in concordiam et historiam quatuor evangelistarum* (ed. Conimbricae 1604) 2/5, 23, 394; Franz Lucas gen. Brugensis, *Evangelium secundum Lucam* (ed. Antverpiae 1606) 755; Adam Contzen, *Evangelium secundum Lucam* (ed. Coloniae 1626) 2, 76; Johannes da Sylveira, *Commentaria in textum evangelicum* 4/28, 30 (ed. Lugduni 1697) 2, 611; Bernhardin von Picquigny, *Evangelium secundum Lucam* (ed. Parisiis 1877) 2, 73; Augustinus Calmet, *In evangelium Lucae* (ed. Wirceburgi 1787) 2, 67.

<sup>151</sup> Vgl. Joseph Kard. Frings, *Die Kath. Bibelwissenschaft im 20. Jahrh., Vorgeschichte und heutiger Stand: Bibel u. Kirche* 21 (1966) 93.



# Kirche im Pluralismus\*

*Von Bischof Joseph H ö f f n e r, Münster*

## Kirche im Pluralismus

Es könnte befremden, das aus der politischen Soziologie stammende Schlagwort „Pluralismus“ mit der Kirche in Verbindung zu bringen. Läßt sich der schillernde Pluralismusbegriff überhaupt vereinbaren mit dem christlichen Bekenntnis zur einen Wahrheit, zur einen Heilsordnung und zur Christozentrik der gesamten Schöpfung? Ist er in der christlichen Gedankenwelt nicht systemfremd?

Auf den ersten Blick scheint es so zu sein. Wer jedoch durch die modische Pluralismusformel zum eigentlich Gemeinten vorstößt, erkennt, daß „Pluralismus“ eine soziologisch, metaphysisch und theologisch bedeutsame Wirklichkeit aussagt. Mensch und Welt stehen in all ihren Dimensionen unter dem Gesetz der Vielheit in der Einheit, wobei die Vielheit bald als dynamische Spannung, oft aber auch als nicht integrierte Gegensätzlichkeit erscheint. Überall stoßen wir auf das Plurale: im Menschen selber, in der menschlichen Gesellschaft und im Kosmos. Der Wirklichkeit werden weder der Monismus noch der Dualismus, sondern der Pluralismus gerecht, der freilich eschatologisch auf eine verheißene letzte Einheit bezogen ist. Es ist mithin sinnvoll, nach dem Verhältnis der Kirche zum Pluralismus zu fragen.

Die Kirche sieht sich einem dreifachen Pluralismus gegenüber: dem innerkirchlichen Pluralismus, dem gesellschaftlichen Pluralismus und dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus.

## I. Kirche und innerkirchlicher Pluralismus

Lange Zeit galt die katholische Kirche als Symbol der Einheit und Geschlossenheit, als Fels in Sturm und Brandung. Für Katholiken und Nichtkatholiken war es deshalb ein erstaunliches und fast beängstigendes Schauspiel, als sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Meinungen der Bischöfe nicht selten in erregender Gegensätzlichkeit gegenüberstanden. Liturgische Formen und Riten, die jahrhundertlang als sakrosankt gegolten hatten, wurden geändert. Gesetze, die man für überzeitlich gültig gehalten hatte, z. B. das eucharistische Nüchternheitsgebot und das Gesetz der lateinischen Kultsprache, wurden in großzügiger Weise gelockert. Neue Gedanken brachen sich Bahn. Es begann eine Entwicklung, deren Auswirkungen noch nicht abzusehen sind. Die zentrale Verwaltung der Römischen Kongregationen wurde durch ihre Internationalisierung,

---

\* Vorlesung in der Theologischen Fakultät Trier am 19. Januar 1967.

durch die Verlagerung vieler Zuständigkeiten nach unten und durch die Einsetzung der Bischofssynode im Geiste der Subsidiarität umgestaltet. Die alte katholische Wahrheit, daß die Kirche „in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird“ (*Lumen gentium*, 13), so daß es einen berechtigten innerkirchlichen Pluralismus gibt, leuchtete in neuem Lichte auf. Es zeigte sich, daß eine sinnvolle, auf die Einheit bezogene Vielfalt nicht im Gegensatz zu dem der Kirche von Christus übertragenen Amt steht, „in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten“ (*Apostolicam actuositatem*, 2). Die in den verschiedenen theologischen Schulrichtungen „als frei vorgetragenen Auffassungen“ behalten, wie das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, „ihr Recht“ (*Lumen gentium*, 54). „Unter Wahrung der Einheit im Notwendigen“ soll deshalb bei der theologischen Ausdeutung der Offenbarungswahrheiten „die gebührende Freiheit“ gewahrt werden (*Unitatis redintegratio*, 4).

Das ist nicht neu. Es hat zu allen Zeiten verschiedene theologische Meinungen und Richtungen gegeben. Als die Theologen z. B. in der leidenschaftlich erörterten Frage, wie das heilshafte Tun des Menschen, obwohl es nur durch die Gnade geschehen kann, sich dennoch in Freiheit vollzieht, zu keinem Ergebnis kamen, löste Papst Paul V. am 5. September 1607 die zum Studium dieser Frage eingesetzte Kommission auf und verbot den beiden Parteien, sich gegenseitig zu verketzern<sup>1</sup>.

Es ist, um ein weiteres Beispiel zu nennen, ein Bekenntnis zu einem sinnvollen Pluralismus, wenn das Konzil „allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt“ (*Sacrosanctum Concilium*, 4).

Ich selbst habe in der Konzilsaula im November 1964 folgendes vorgetragen: „Die Kirche Christi ist katholisch und deshalb nicht an die Kultur des Mittelmeerraumes oder Europas gebunden. Sie muß in allen Völkern und Kulturen beheimatet und gegenwärtig sein. Die Anpassung der Mission an die jeweiligen Verhältnisse muß sich auf alle Formen des kulturellen Lebens erstrecken, auch auf die kirchliche Baukunst, auf die liturgische Kleidung, auf die kirchliche Musik usw.“.

Die Anerkennung eines geordneten innerkirchlichen Pluralismus setzt, wenn es nicht zu zentrifugalen Auflösungserscheinungen kommen soll, das Bekenntnis zur Einheit der Kirche, ihrer Sakramente, ihrer Leitung und vor allem ihres Glaubens voraus. Die göttliche Offenbarung, so lehrt das Konzil, wird „durch die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe und insbesondere durch die Sorge des Bischofs von Rom unversehrte weitergegeben und im Licht des Geistes der Wahrheit in der Kirche rein bewahrt und getreu ausgelegt“ (*Lumen gentium*, 25). Garant der Reinheit

<sup>1</sup> Denz. 1090.

und Wahrheit des Glaubens ist die Cathedra des heiligen Petrus, nicht der Katheder des Professors. Würde die Kirche davon abgehen, so gäbe sie sich selber auf, und das Wort Gottes wäre dem Wirrwarr der Deutungen, d. h. einem zerstörerischen Pluralismus, preisgegeben.

## II. Kirche und gesellschaftlicher Pluralismus

Der gesellschaftliche Pluralismus ist in der Welt von heute so offenkundig, daß fast stets, wenn vom Pluralismus schlechthin die Rede ist, der soziologische oder politische Pluralismus gemeint ist. Es gibt in der westlichen und östlichen Welt eine Vielfalt von Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatssystemen. Im Raum zwischen Einzelmensch und Staat hat sich eine schier unüberschaubare Zahl von Sozialgebilden, Institutionen und Organisationen angesiedelt, unter denen heute die sogenannten Interessengruppen, die als „organisierte und nichtorganisierte Mächte“ dem Staat „viel zu schaffen“ machen<sup>2</sup>, besondere Beachtung finden. Man hat die Bundesrepublik einen „Bund der vereinigten Verbände, Kirchen, Kreis- und Stadtrepubliken“ genannt, einen „Gruppenmarkt“ mit politischem „Gruppenhandel“ und mit „Verbandsherzogtümern“, von denen einige gar die „Kurwürde“ für sich beanspruchten<sup>3</sup>.

Das Verhältnis der Kirche zum gesellschaftlichen Pluralismus ist in dreierlei Hinsicht bemerkenswert.

Erstens: Nach christlichem Verständnis ist die sinnvolle Aufgliederung des gesellschaftlichen Raumes in verschiedenartige Sozialgebilde um der Würde und Freiheit des Menschen willen unabdingbar. Die Kirche, die vom Konzil „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ genannt wird (Gaudium et spes, 76), ist Gegenpol jedweden Totalitarismus. Eine estatistische Gleichschaltung zerstört die Gesellschaft, genauso „wie Symphonie und Harmonie der Stimmen schwinden, wenn alle denselben Ton singen“ — schreibt Thomas von Aquin (In Pol II, 5). Selbst die Interessengruppen sind in einem gewissen Sinn Ausdruck des Schutzbedürfnisses des modernen Menschen gegenüber der sich immer mehr ausweitenden Staatsmacht. „Wie hilflos wären wir dem Staat ausgeliefert“, meint Hans Peters, „wenn nicht in ihm und neben ihm, sich gegenseitig bekämpfend, die zahlreichen Mächte der Religion, der Wirtschaft, der sozialen Gruppen und die von allen diesen mehr und weniger getragenen politischen Parteien existierten“<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Hans Peters, Die Gewaltentrennung in moderner Sicht. Köln-Opladen 1954, S. 32.

<sup>3</sup> Theodor Eschenburg, Herrschaft der Verbände? Stuttgart 1955, S. 49, 64, 87.

<sup>4</sup> A.a.O., S. 32 f.

**Zweitens:** Die Kirche ist zwar mitten im gesellschaftlichen Pluralismus gegenwärtig, aber, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, „kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System“, und „an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich oder unlösbar gebunden“ (Gaudium et spes, 42, 58). In diesen Worten wird die Unabhängigkeit der Kirche von den gesellschaftlichen Ordnungen sehr betont ausgesagt, zugleich aber auch die Eigenständigkeit der Gesellschaft und des Staates anerkannt, wobei das Konzil nachdrücklich das Recht der Kirche hervorhebt, „ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (ebd., 76).

Aus dem besonderen Verhältnis der Kirche zur pluralistischen Gesellschaft ergibt sich eine in letzter Zeit häufig mißverständene Folgerung, daß es nämlich, wie das Konzil sagt, „in Fragen der Ordnung irdischer Dinge“ auch unter Christen „berechtigte Meinungsverschiedenheiten“ geben kann (ebd., n. 75). Das ist überlieferte Lehre der Kirche. Papst Leo XIII. schrieb 1885: „Kommen rein politische Fragen in Betracht, etwa die beste Staatsverfassung oder die Art der Staatsverwaltung, so ist darüber eine Meinungsverschiedenheit ohne Widerspruch zum Sittengesetz durchaus möglich. Es ist deshalb nicht recht, es Leuten zum Vorwurf zu machen, wenn sie über solche Fragen eine abweichende Meinung haben, und noch viel größer ist das Unrecht, wenn man sie des Abfalls vom Glauben oder doch der Unzuverlässigkeit im Glauben beschuldigt, wie das zu Unserem Bedauern manchmal geschehen ist“ (Enzyklika „Immortale Dei“, 1. 11. 1885). Mehr sagt auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht, wenn es darlegt, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage“ zu verschiedenen Urteilen kommen können. In solchen Fällen, so folgert das Konzil, „hat niemand das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (Gaudium et spes, 43).

**Drittens:** Da der Pluralismus als solcher keine integrierende Kraft besitzt, bedarf er der Hinordnung auf das allgemeine Wohl, d. h. auf die Einheit. Mit allem Nachdruck hebt das Zweite Vatikanische Konzil die Sendung der Kirche hervor, „kraft ihrer Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen zu bilden“ (ebd., 42), „Gerechtigkeit und Liebe“ zu verkündigen und auf diese Weise „zur Ehre Gottes den Frieden unter den Menschen“ zu festigen (ebd., 76). Weil und insofern die Kirche keine partikulären Interessen vertritt, sondern auf das Wohl der Allgemeinheit



bezogen ist, vermag sie im modernen Pluralismus eine integrierende Funktion zu erfüllen. Als der fortlebende Christus ist die Kirche nicht ein Teil der pluralistischen Gesellschaft, nicht eine Meinung unter anderen, sondern „ein unter den Völkern erhobenes Zeichen“ (Unitatis redintegratio, 2).

### III. Kirche und religiös-weltanschaulicher Pluralismus

Der religiös-weltanschauliche Pluralismus ist nichts Neues für die Kirche. Im spätantiken Kulturraum herrschte ein so üppiger Pluralismus der Religionen und Mysterienkulte, daß man geradezu von einem „religiösen Chaos“ sprechen kann<sup>5</sup>. Aber jener Pluralismus war anderer Art als der moderne. Die spätantike Welt war von einer dichten religiösen und metaphysischen Atmosphäre erfüllt, was das religiöse Erleben und Tun immer von neuem anspornte. Das Lebensgefühl jener Zeit war nicht stolze innerweltliche Selbstsicherheit, sondern ein rührendes Fragen und Suchen nach Gott und Heil. Demgegenüber ist die pluralistische Welt von heute „nicht eingerichtet auf Heilande“<sup>6</sup>. Das ist in der Tat eine neue Lage für die Kirche.

Im Mittelalter und auch noch im katholischen Glaubensstaat der Neuzeit wurden Denkweise und Verhalten der Menschen weithin durch den gemeinsamen Glauben bestimmt. Kirche und Gesellschaft standen sich in einfacher Polarität gegenüber. Der Glaube war gleichsam institutionell in die gesellschaftliche Ordnung eingefügt. Das religiöse und sittliche Verhalten stand unter Sozialkontrolle. Ich erinnere an die Sitten- und Rügegerichte, die als Sendgerichte weitverbreitet waren. Im Archiv meiner Heimatpfarrei Horhausen befindet sich das „Synodalprotokoll“ des letzten Horhauser Sendgerichts, das die Zeit vom 6. Oktober 1785 bis zum 18. Oktober 1829 umfaßt. Dort liest man am 21. Mai 1786: „Wurde Joan Peter Schmit und M. Elisabeth Becker angeklagt, wie daß sie, seine Frau, nicht sehr lang nach der priesterlichen Einsegnung mit einem ganz gesunden, und dem Augenschein ganz zeitigen Kinde entbunden worden sey“. Der Urteilsspruch lautete: „Werden also zur Zahlung zwey Pfund wachs in die Kirche zur geringsten Strafe angewiesen“. Es zeigte sich freilich bereits ein gewisses Aufbegehren gegen die überkommene Ordnung. Heißt es doch im Protokoll vom 14. Februar 1787, daß Johann Matthes Becker „unter dem hohen Amte im Wirtshaus sich aufgehalten und erklärt habe, kein Sendscheffen, kein Pastor, kein Kaplan habe ihm

<sup>5</sup> Karl Prüm m, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg/Br. 1943, S. 826.

<sup>6</sup> K. Kind t, Das Weltbild Jesu. In: Wort und Tat. Jg. 11 (1937), S. 324.

etwas zu befehlen“<sup>7</sup>. Er mußte einen Schoppen Öl zum Kirchenlicht als Buße zahlen.

Es war damals kaum möglich, sich dem herrschenden Milieu zu entziehen. Kirchenaustritt und Ehescheidung waren unbekannt. Die Teilnahme am sonn- und festtäglichen Gottesdienst, die Taufe der Kinder, die kirchliche Trauung, der Empfang der Sterbesakramente, die kirchliche Beerdigung waren selbstverständlich. Selbst Voltaire schloß sich als Gutsherr von Ferney am Genfer See dem allgemeinen religiösen Verhalten an. „Ich bin 67 Jahre alt“, schrieb er am 14. Januar 1761 an Graf d'Argental, „ich gehe in meiner Gemeinde zur Messe, ich erbaue mein Volk, ich baue eine Kirche, ich kommuniziere hier“, — und am 16. Februar 1761 fügte er in einem weiteren Brief hinzu: „Ich werde zu Ostern kommunizieren, und Ihr könnt mich einen Heuchler nennen, so viel Ihr nur wollt“<sup>7</sup>.

Inzwischen hatten allerdings zahlreiche Staaten einen bikonfessionellen Charakter angenommen, was neuartige Probleme heraufbeschwor. Nur in schwierigen, vom 16. bis zum 19. Jahrhundert dauernden Anpassungen gelang es, einen *modus vivendi* zwischen Kirche und christlich-simultanem Staat zu finden.

Der moderne Staat der westlichen Welt ist weder einheitlicher Glaubensstaat noch bikonfessionell strukturiert; er steht vielmehr in religiös-weltanschaulicher Hinsicht unter dem Gesetz einer pluralen Polarität. Charakteristisch für die moderne Gesellschaft ist die verwirrende Vielfalt, Vermischung und Gegensätzlichkeit der theologischen und weltanschaulichen Auffassungen, Richtungen und Systeme. Zwar bekennt sich die überwältigende Mehrheit des deutschen Volkes zu den christlichen Kirchen. Aber lautstarke Kräfte versuchen das Bekenntnis zum Glauben und zu den absoluten Werten zu erschüttern und unter dem Stichwort der Entideologisierung durch eine vordergründige Wissenschaftsgläubigkeit, die sich auf die Sachlogik beruft, zu verdrängen. Leitbild ist eine von jeder Transzendenz gelöste Menschlichkeit. Das Zweite Vatikanische Konzil bemerkt dazu: „Anders als in früheren Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit ihnen gegenüber keine Ausnahme und keine Sache nur von einzelnen mehr. Heute wird eine solche Haltung gar nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenannten neuen Humanismus ausgegeben. Das alles findet sich in vielen Ländern nicht nur in Theorien von Philosophen, sondern bestimmt in größtem Ausmaß die Literatur, die Kunst, die Deutung der Wissenschaft und Geschichte und sogar das bürgerliche Recht“ (*Gaudium et spes*, 7).

---

<sup>7</sup> Voltaire's *Correspondence*, ed. by Th. Bestermann, vol. 45. Genf 1959, S. 34, 151.

Vom säkularisierten Pluralismus geht ein starker synkretistischer Trend aus. Die Konturen drohen sich nicht nur bei den politischen Parteien, sondern auch bei den religiösen Bekenntnissen zu verwischen. Die geistige Verwirrung und das lautlose Abgleiten in die kirchenmüde Gleichgültigkeit nehmen zu. Das christliche Glaubensgut gerät in die Gefahr, aufklärerisch aufgeweicht zu werden. Auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Berlin-Spandau erklärte Edmund Schlink am 14. März 1966, daß über elementare christliche Bekenntnisaussagen „in der evangelischen Kirche heute kein Konsensus besteht, wie etwa über die leibliche Auferstehung und die endgeschichtliche Wiederkunft Jesu Christi oder über die Inkarnation des präexistenten ewigen Sohnes und damit das Bekenntnis der ewigen immanenten Trinität Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“<sup>8</sup>.

Auch in der katholischen Kirche werden viele Gläubige durch schockierende Aussagen, durch leichtfertige oder gar irrige Ansichten und Lehren beunruhigt. Es wäre jedoch falsch, angesichts dieser Besorgnisse das erstaunliche Interesse zu übersehen, das die moderne Welt — nicht zuletzt infolge des Konzils — theologischen Fragen entgegenbringt. Man wird an den heiligen Gregor von Nazianz erinnert, der im 4. Jahrhundert in einer Predigt sagte: „Willst du jemandem eine Silbermünze wechseln, so macht er dir klar, worin sich der Vater vom Sohn unterscheidet; fragst du nach dem Preis eines Brotes, so bekommst du zu hören, daß der Sohn geringer als der Vater sei“.

Es ist für die Kirche eine theologisch bedeutsame und folgenschwere Entscheidung gewesen, ihr Verhältnis zur spätantiken pluralistischen Gesellschaft, zum mittelalterlichen Glaubensstaat und zum bikonfessionellen Staat der Neuzeit in konkreter Weise zu bestimmen. Noch schwieriger dürfte das richtige Verhältnis der Kirche zur religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart zu finden sein. Wir sind deshalb dankbar dafür, daß das Zweite Vatikanische Konzil klug und bedächtig und mutig zugleich die Weichen gestellt hat. Vier Hinweise scheinen mir besonders wichtig zu sein.

Erstens: Entscheidend ist „das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens“ (*Gaudium et spes*, 21). Die Frohbotschaft Christi, so lehrt das Konzil, „ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche“ (*Lumen gentium*, 20). Die besonders im Zeitalter eines verwirrenden Pluralismus versucherische Unsicherheit im Glauben und das sich selbst bemitleidende Alles-in-Frage-Stellen dürfen nicht zur Grundhaltung des Christen werden. Es ist heute zwar beliebt, aber mißverständlich, den überlieferten Glauben nur als „Zustimmung des Verstandes zu Wahrheitsformeln“ zu bezeichnen und ihm das Vertrauen und die

<sup>8</sup> In: *Kerygma und Dogma*, Jg. 12 (1966), S. 249.

Liebe als Einheitsprinzip der Kirche gegenüberzustellen<sup>9</sup>, als ob die Kirche jemals im Glauben ein bloß verstandesmäßiges Fürwahrhalten von dogmatischen Formeln und nicht die Hingabe des ganzen Menschen an den sich in Liebe offenbarenden Gott gesehen hätte.

Ebenso anfechtbar ist der Versuch, zeitgebundene philosophische Meinungen gleichsam absolut zu setzen, sie über die Heilige Schrift zu stützen und das Wort Gottes so lange zu drehen und zu beugen, bis es zu diesen Modephilosophien paßt. Die Kirche verkündet das alte, allzeit neue und lebendige Wort Gottes. Es ist gefährlich, die Kontinuität zwischen dem, was war, und dem, was ist, und dem, was sein wird, zu zerreißen. Ein chinesisches Sprichwort sagt: „Wenn du trinkst, gedenk der Quelle“.

Zweitens: Die Kirche vermag im modernen religiös-weltanschaulichen Pluralismus nur soweit gegenwärtig und wirksam zu sein, als „das Zeugnis der Christen“ reicht (*Gaudium et spes*, 76). Es wäre ein verhängnisvoller Kurzschluß, sich auf überkommene Gewohnheiten und rechtlich gesicherte Stellungen zu verlassen. Fehlt das lebendige Zeugnis der Christen, das sich „im Bereich der Arbeit, des Berufes, des Studiums, der Wohnstätte, der Freizeit, des kameradschaftlichen Zusammenseins“ auswirken muß (*Apostolicam actuositatem*, 13), so wird die Kirche den geistigen Raum der modernen Gesellschaft nicht mehr füllen, und es werden andere Kräfte eindringen und sich durchsetzen.

Drittens: Wesentlich für das friedliche Zusammenleben in der modernen pluralistischen Gesellschaft ist die Toleranz. In religiösen Fragen, so erklärt das Konzil, müssen alle Menschen frei sein „von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt“. Niemand darf gezwungen werden, „gegen sein Gewissen zu handeln“; aber es darf auch kein einzelner Mensch und keine Gemeinschaft daran gehindert werden, der eigenen Überzeugung gemäß zu leben (*Dignitatis humanae*, 2).

Viertens: Inmitten des modernen Pluralismus sucht die Kirche nach dem Verbindenden. Sie bekennt, „daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen“ (*Gaudium et spes*, 21). Der Christ wird im Andersdenkenden keinen Gegner, sondern einen erstzunehmenden Mitbruder sehen. Auch weiß er, daß es keinen totalen Pluralismus gibt, da auch außerhalb der Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (*Lumen gentium*, 8).

Ohne die Anerkennung gemeinsamer Grundwerte und Grundrechte, d. h. ohne eine gemeinsame naturrechtliche Basis, wäre in der Tat jegliche Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern unmöglich.

---

<sup>9</sup> Vgl. „Orientierung“, 31. 10. 1966.



Der Weg der Kirche durch den modernen Pluralismus ist dunkel und schwer, aber auch hoffnungsvoll. Wir Bischöfe haben uns auf dem Konzil gleichsam selber Mut und Trost zugesprochen, indem wir das Augustinuswort zitierten: Die Kirche „schreitet zwischen den Anfechtungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin“ und verkündet Kreuz und Tod des Herrn, bis er wiederkommt (Lumen gentium, 8).

## Verantwortliches Reden von Gott

*Von Professor Josef Schmitz, Mainz*

Unter dem Gesichtspunkt der Bereitschaft zur Verantwortung soll hier in den Grenzen, die Zeit und Anlaß abstecken\*, gefragt werden, wie heute das Reden von Gott möglich ist, und zwar mit dem Blick auf die in Gang gekommene theologische Debatte um das Reden von Gott. Aus der Fülle diesbezüglicher Äußerungen beschränken wir uns auf das, was im deutschen Sprachraum erschienen ist und betrachten — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — einige typische Stellungnahmen, die jeweils in eine bestimmte Richtung weisen. Unsere Aufzählung typischer Positionen sieht dabei nicht nur von der Vollständigkeit, sondern auch vom historischen Gang der Debatte ab.

Nicht Gott, sondern das Reden von Gott ist Gegenstand unserer Überlegung — und zwar unter dem Aspekt, wie es verantwortlich und „sachgemäß“ ausgerichtet werden kann — wobei mit dem Wort „sachgemäß“ nicht unterstellt werden soll, daß es um eine „Sache“ gehe, von der die Rede ist; man könnte auch Gott-entsprechend sagen. Zunächst soll kurz bedacht werden, welche Rolle diesem Thema in der Theologie heute zukommt; dann sollen ein paar kennzeichnende Stellungnahmen von Theologen, die sich in dieser Debatte zu Wort gemeldet haben, vorgelegt werden, deren Stellungnahme zur Frage nach dem verantwortlichen Reden von Gott heute beitragen kann.

### **I. „Gott“ als das der Theologie von der Sache und der geistigen Situation her unausweichlich gestellte Thema.**

Daß „Gott“ das von der Sache her gestellte Thema der Theologie ist, bedarf keiner weitausholenden Begründung — ist aber aller Beachtung wert. Wenn das Wort „Theologie“ von den Christen selbst auch nicht gebildet, sondern aus dem philosophischen Denken der Griechen übernommen wurde, so sollte doch die Verwendung dieses Wortes etwas

\* Dieser Vortrag wurde mit geringfügigen Änderungen am 13. 12. 1966 auf der Festakademie zum 60. Geburtstag von Weihbischof Prof. Dr. Josef Maria Reuss gehalten.

darüber aussagen, worum es in der Glaubenswissenschaft geht. Das griechische Wort „Theologie“ besagt: Rede von Gott. Darum wäre es offensichtlich sinnlos, eine Rede, die nicht von Gott handelt, „Theologie“ zu nennen. Wenn das Wort überhaupt etwas zum Verständnis dessen beitragen soll, was in der so bezeichneten menschlichen wissenschaftlichen Unternehmung getrieben wird, dann doch wohl dies, daß es sich in dieser Wissenschaft darum handelt, „Gott wahrzunehmen, zu verstehen und zur Sprache zu bringen“ (Karl Barth)<sup>1</sup>. Diese Wissenschaft hat offensichtlich die Aufgabe, von Gott zu reden — von was denn sonst? Darum hat schon Thomas von Aquin auf die Frage nach dem Gegenstand der Theologie im siebten Artikel der ersten Frage seiner theologischen Summe kurz und prägnant geantwortet: Gott ist der Gegenstand dieser Wissenschaft<sup>2</sup> und der einigende Leitgedanke all dessen, was in der Theologie auch noch bedacht wird; denn alles andere wird nur im Hinblick auf Gott bedacht und stellt kein zweites Thema neben ihm dar<sup>3</sup>. Somit ist „Gott“ in der Theologie nicht ein Thema, das für sich und unter und neben anderen zu behandeln wäre, zu dem weitere selbständige Themen gleichrangig hinzukommen. Es ist vielmehr so, daß all die anderen Themen (z. B. Schöpfung, Christus, Kirche) Entfaltungen dieses einen Grundthemas darstellen, d. h. Einzelthemen, deren Wahrheit und Wirklichkeit mit dem Grundthema steht und fällt und deren Beziehung zu diesem einen Grundthema darüber entscheidet, ob sie überhaupt Themen der Theologie sind und sein können. Gott ist also kein Spezialthema im Rahmen der Theologie, sondern jenes Grundthema, mit dem die Theologie als Ganzes steht und fällt. Thomas war sich offensichtlich bewußt, daß diese seine Auskunft über den Gegenstand der Theologie nicht auf ungeteilte Zustimmung stößt; er unterläßt es nämlich nicht, denen, die noch andere Themen für die Theologie meinen angeben zu müssen, vorzuhalten, zu wenig auf den einigenden Leitgedanken geachtet zu haben, von dem in der Theologie alles beherrscht wird<sup>4</sup>. Es dürfte damit zumindest fraglich sein, ob all das, was alles unter dem Namen Theologie getrieben wird, die uneingeschränkte Anerkennung eines Thomas von Aquin finden würde. Er begründet sein thematisiertes Thema (Formalobjekt) der Theologie, daß es in dieser Wissenschaft um Gott selbst geht und um alles andere nur, sofern es Beziehung zu Gott

<sup>1</sup> Barth K., Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 9.

<sup>2</sup> *Dicendum Deus est subiectum huius scientiae* (Sth I, 1, 7 cp.). Was wir „Objekt“ nennen, kann bei Thomas sowohl *subiectum* als auch *obiectum* heißen. Subjekt meint überwiegend dasjenige, mit dem es die Erkenntnis zu tun hat, Objekt das Formalobjekt, der besondere Gesichtspunkt.

<sup>3</sup> *Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel qua sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem* (ebd.).

<sup>4</sup> *Quidam vero, attendentes ea quae tractantur in ista scientia, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam huius scientiae ...* (ebd.).

hat als seinem Ursprung und Ziel<sup>6</sup>, u. a. mit den Glaubensartikeln, den Prinzipien der Theologie nach dem allgemeinen Grundsatz, daß die Prinzipien einer Wissenschaft und die Wissenschaft selbst notwendig ein und denselben Gegenstand haben, da die Wissenschaft keimhaft in der Kraft der Prinzipien enthalten sei. Weil die Prinzipien der Theologie für Thomas die Glaubensartikel sind und weil der darin sich bekennend aussprechende Glaube auf Gott geht, hat die Theologie letztlich dieses eine Thema: den im Glauben begegnenden Gott<sup>7</sup>. Um Mißverständnisse auszuschließen, betont Thomas eigens, daß die Theologie keineswegs von einem begriffenen Gott, von einem begrifflich gefaßten Gott ausgehen könne; sie kann einzig von den erfahrenen Wirkungen Gottes her denkend zu Gott gelangen<sup>7</sup>. Darum darf man — „auf dem Weg konzentriertester Rückführung in die Einfalt des einen Notwendigen“ — mit Gerhard Ebeling sagen: daß „die zum leeren Gerede abgeplattete Aussage, daß Gott sei, nicht weniger als das Ganze des christlichen Glaubens in sich (birgt) und . . . darum, recht verstanden, nicht das am leichtesten, sondern das am schwersten zu verstehende (ist)“<sup>8</sup> und auch dies: „Der Glaube selbst versteht sich als durch nichts in seinem Wesen als Gottesglaube überbietbar“<sup>8a</sup>.

Sollte die Theologie im Laufe der Entwicklung ihres wissenschaftlichen Ausbaues und ihrer damit notwendig verbundenen Spezialisierung in die Gefahr geraten sein, diesen ihren einigenden Leitgedanken aus den Augen zu verlieren, so ist es gerade die geistige Situation heute, welche die Theologie auf dieses ihr ureigenste Thema zurückwirft — eine Situation, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern mutig und entschlossen angenommen hat.

Diese geistige Situation unserer Zeit wird, wenn die Theologie deren Herausforderung annimmt (wenn Theologie nicht mehr nur betrieben wird als Gespräch des Christentums mit sich selbst oder gar als Gespräch im exklusiven Theologenkreis, sondern als Dialog mit den Menschen unserer Zeit), es notwendig mit sich bringen, daß die Theologie nicht weiterhin lediglich immer subtilere Folgerungen aus den Glaubensartikeln ausspinnt, weil sie sich neu nach ihren grundlegenden Themen gefragt sieht, vor allem nach zweien, von denen Karl Rahner wohl zu Recht meint, daß sie „in der Theologie der Zukunft neu gesagt werden müssen, so, als hätte man zum erstenmal verstanden, was man eigentlich schon immer verkündigte“<sup>9</sup>; die beiden Themen sind: Gott und Christus.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>7</sup> S. th. I, 1, 7 ad 1.

<sup>8</sup> Ebeling G., Vom Wesen des christlichen Glaubens. Siebenstern Taschenausgabe, München/Hamburg 1964, 68.

<sup>8a</sup> Ders., Existenz zwischen Gott und Gott, in: ZThK 62 (1965), 94.

<sup>9</sup> Rahner K., Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln 1965, 496.

Denn wenn etwas die geistige Situation unserer Zeit kennzeichnet, dann ist es mit die Tatsache, daß das Reden von Gott in einem Maße fraglich geworden ist, wie nie zuvor. Die bisher „kollektive Prämisse der abendländischen Menschheit“<sup>10</sup> ist ins Wanken geraten: die allgemein verständliche und weithin selbstverständliche Voraussetzung, „daß Gott ist“ oder wie die Bibel sagt: „daß Gott lebt.“ Die Fragwürdigkeit des Redens von Gott zeigt sich darin, daß dem Wort „Gott“ heute nicht nur jede Eindeutigkeit abgeht, sondern daß es zudem für viele auch noch jeden Sinn verloren hat.

Die fehlende Eindeutigkeit des Wortes wird deutlich, wenn man auf die verschiedenen Gedanken und Vorstellungen achtet, die dieses Wort in den Menschen wachruft. Es schillert in allen religiösen Farben. Keiner, der das Wort gebraucht, kann mehr mit einem unmittelbaren Verständnis rechnen; keiner kann mehr sicher sein, daß allgemein verstanden wird, was er mit diesem Wort meint. Für die breite Öffentlichkeit ist das sichtbar geworden in der weltweiten Diskussion, die das Buch des anglikanischen Bischofs Robinson ausgelöst hat: „Honest to God“<sup>11</sup>. Ursache der mangelnden Eindeutigkeit dürfte sein, daß das Wort „Gott“ in der Religions- und Philosophiegeschichte mit sehr unterschiedlichen Inhalten gefüllt und mit ganz verschiedenen Vorstellungen verbunden wurde. Nicht nur der Blick in die Religionsgeschichte, sondern auch die Betrachtung dessen, was die Philosophen in der Geschichte des abendländischen Denkens über Gott gesagt haben, läßt staunen über den Reichtum, die Vielfalt und Widersprüchlichkeit, die uns hier begegnet. In dem Maße, wie Menschen der Neuzeit mit dieser verwirrenden Vielfalt bekannt geworden sind, ist das Wort „Gott“ zu einem recht vagen und vieldeutigen Wort im Rahmen der religiösen und philosophischen Daseinsdeutung geworden und hat an Eindeutigkeit verloren.

Neben der Vieldeutigkeit ist das Wort „Gott“ belastet von dem Mißbrauch, der mit ihm getrieben worden ist. Martin Buber hat diesbezüglich über das Wort Sätze geschrieben, die nicht oft genug bedacht werden können: „Es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteien haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut . . . sie zeichnen Fratzen und schreiben ‚Gott‘ darunter; sie morden einander und sagen ‚in Gottes Namen‘ . . .“<sup>11a</sup>.

<sup>10</sup> Ott H., Wirklichkeit und Glaube, Band I, Zürich 1966, 29.

<sup>11</sup> Robinson J. A. T., Honest to God. London 1963. Die deutsche Übersetzung ist unter dem Titel „Gott ist anders“ erschienen.

<sup>11a</sup> Buber M., Begegnung. Autobiographische Fragmente, Stuttgart 1961, 43 f.



Zur Vieldeutigkeit des Wortes und zu seinem Mißbrauch kommt hinzu, daß es zudem für viele sinnlos geworden ist. Die Gründe dafür sind vielfältiger Art. Ich möchte nur die kurz erwähnen, die meiner Ansicht nach in der oftmals heftigen Debatte um das sachgemäße Reden von Gott heute wirksam und darum zu beachten sind: die Unverständlichkeit des Wortes „Gott“ hängt einmal zusammen mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaften und dem von ihnen her geprägten Wirklichkeitsverständnis des modernen Menschen; weiterhin mit der Entwicklung im Bereich der Philosophie; und nicht zuletzt mit dem Wandel der Denkform, der durch das Aufkommen dieser Wissenschaften und durch bestimmte Tendenzen in der modernen Philosophie ausgelöst wurde.

Das Aufkommen der modernen Wissenschaften im christlichen Abendland dürfte kein purer Zufall sein: der christliche Glaube hat durch sein Bekenntnis zum weltranszendenten Gott als dem Schöpfer der Welt diese Welt „verweltlicht“ und der Verfügungsmacht des Menschen unterstellt — er hat die Welt „verweltlicht“ in dem Sinne als nach ihm Gott und Welt als zwei aufeinanderbezogene Pole auseinandergetreten sind und damit die Welt als die Nicht-Göttliche von Gott in bestimmter Hinsicht distanziert wurde. Sie wurde in ihre reine Weltlichkeit versetzt, sofern alle zuvor magisch-dämonisch oder göttlich besetzten Dinge wie etwa Naturerscheinungen oder die Liebe oder der Herrscher und andere Dinge, in denen ein großes und tragendes Sein in aller Herrlichkeit heraustrat, diesen ihren magischen, dämonischen oder göttlichen Charakter verloren haben. Durch diese Ent-Götterung der Welt wurde Raum geschaffen für einen Gegenstandsbereich und damit auch für das Aufkommen einer Wissenschaft, welche die von Gott als Gott abgesetzte und unterschiedene Wirklichkeit mit ihren immanenten Strukturen zum Gegenstand ihres Wissens machte — eines Wissens, in dem Gott als Gott auf methodisch legitime Weise gar nicht vorkommen kann. Dieser von dem thematisierten Thema und damit von der Methode dieser Art Wissenschaft her gesehen „legitime Atheismus“ konnte sich nur deshalb auf den Gottesglauben verheerend auswirken, weil die hier geübte Art des Wissens — um des Erfolges und der Verwertbarkeit willen — die Menschen faszinierte, und diese Faszination andere Arten der Erkenntnis mehr und mehr in den Hintergrund treten ließ — ja disqualifizierte. Unser durch diese Wissenschaften heraufgeführtes Zeitalter der Wissenschaft und Technik trägt diesen Namen ja nicht nur, weil wir von allen Seiten von technischen Dingen und Einrichtungen umgeben und abhängig sind, sondern vor allem deshalb, weil diese Wissenschaften und die Technik bei dem heutigen Menschen das Verstehen bestimmen von dem, was Wirklichkeit, was Wahrheit ist.

Die moderne historische Wissenschaft tangiert den Gottesglauben nicht minder als die exakten Naturwissenschaften: sofern die Analogie zum

allesbeherrschenden Kriterium im Bereich historischen Wissens gemacht wird. So schreibt Ernst Troeltsch in seiner Untersuchung „Über die historische und dogmatische Methode“: „Die Analogie des uns vor Augen Geschehenden . . . ist der Schlüssel zur Kritik. Täuschungen . . . Mythenbildungen, Betrug, Parteisucht, die wir vor unseren Augen sehen, sind die Mittel, derartiges auch an dem Überlieferten zu erkennen. Die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen . . . wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übrig lassen kann . . . Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist<sup>12</sup>.“

Wenn aber das historische Verstehen und die historische Kritik derart von dem Postulat einer allem zugrundeliegenden prinzipiellen Gleichartigkeit des Geschehens abhängig gemacht wird, dann ist nicht mehr schwer, vorauszusagen, wie die historischen Quellen, die Ereignisse von außergewöhnlicher Art bezeugen (etwa die Wunder oder die Erscheinungen Jesu) eingeschätzt werden, ja eingeschätzt werden müssen.

Zu der Tatsache, daß die moderne Wissenschaft von Gott schweigt — von Gott schweigen muß, wenn sie sich nicht selbst untreu werden will — kommt hinzu, daß auch die heutige Philosophie von Gott schweigt. Noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat Hegel erklärt, daß er in der Philosophie Gott absolut vornhin an die Spitze stellen wolle, weil Philosophie im Grunde nichts anderes als Darstellung Gottes sei; mit ihm hat die damals herrschende Philosophie des Deutschen Idealismus sich gegen Kant gestellt, der die Frage, ob der Mensch Gott wirklich erkennen könne, mit einem eindeutigen Nein beantwortet hat. Im Unterschied zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vermittelt das gegenwärtige Philosophieren, bei all seiner divergierenden Zusammenhanglosigkeit verschiedener Richtungen, den Eindruck, daß Gott als Gegenstand der Philosophie von kaum jemandem mehr ernst genommen wird. Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und in der Gegenwart besonders ist die Philosophie bezüglich der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik und der Erkennbarkeit Gottes mehr von Kant als von Hegel bestimmt. Zwar versteht Jaspers Philosophie als ein auf Existenz und Transzendenz (Gott) zugehendes Denken, welches das Ziel verfolgt, die Existenz zum gegenständlich nicht fixierbaren Innewerden der Transzendenz zu erwecken<sup>12a</sup>; aber dieses Philosophieren verbleibt im Bereich des Privaten, denn ihm kommt im Unterschied zur Wissenschaft keine all-

<sup>12</sup> Troeltsch E., Ges. Schr. II, 729 ff.

<sup>12a</sup> Vgl. Schmitz J., Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers, in: TrThZ 74 (1965) 83—99, bes. 87 f.

gemeine Verbindlichkeit zu. „Wer Theologie sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie aus gewachsener Herkunft erfahren hat“ — meint Heidegger —, „zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.“ Mit dieser Auskunft in seinem Buch „Identität und Differenz“<sup>13</sup> schlägt er alles Fragen nach der Möglichkeit des Redens von Gott in der Philosophie nieder. Für die meisten Philosophen heute ist Gott ein „Fremdkörper“ in der Philosophie<sup>14</sup>. Der Gott der Philosophen gehört — so scheint es — nur noch in die Geschichte der Philosophie. So ist im heutigen Philosophieren von Gott nur noch dort die Rede, wo sich das Denken damit zufrieden zu geben scheint, bestimmte geschichtliche Positionen philosophischen Denkens als universales Traditionsgut zu reproduzieren. Eine Betrachtung der Philosophiegeschichte der letzten 150 Jahre mündet mehr oder weniger in die Feststellung aus, daß der Gott der Philosophen tot ist. Manche Philosophen, die einen breiten Einfluß auf die Öffentlichkeit gehabt haben oder haben (z. B. Feuerbach, Nietzsche, Nicolai Hartmann, Sartre), geben sich mit Schweigen allein nicht zufrieden, sondern fordern darüber hinaus im Rahmen ihrer Philosophie eine Entscheidung gegen Gott um der Freiheit der Menschen willen.

Der Einfluß der modernen Wissenschaft und so manche Tendenzen in der Philosophie seit Kierkegaard und Marx haben dazu geführt, daß für den heutigen Menschen vor allem der Weg der Erfahrung als Weg zur Wahrheit und Wirklichkeit gilt, nicht mehr der Weg über das rein begriffliche Denken. Das Denken unserer Zeitgenossen stützt sich vorwiegend auf die Erfahrung und die Untersuchung dessen, was sich zuträgt und begibt; es lebt aus dem Ereignis und der Begegnung — nicht mehr vorwiegend aus der Idee. Darum verlieren die meisten Menschen auch rasch den Faden, wo es logisch und abstrakt zugeht. Alexander Gerken führt diese Tatsache auf einen Wandel in der „Denkform“ zurück<sup>15</sup>. Dieser Wandel in der Denkform will sagen, daß nicht nur neue und andere Denkinhalte das Bewußtsein des heutigen Menschen bestimmen, sondern daß die Art und Weise, wie der Mensch seine Umwelt erfährt und auf sie antwortet, wie er in ihr steht und an sie herantritt, wie er allen möglichen Inhalten seines Bewußtseins begegnet, sich gewandelt hat. Wenn somit das moderne Denken stärker von der Denkform der Erfahrung bestimmt ist und der Mensch darum unmittelbarer, ganzheitlicher, personaler, existentieller lebt, dann darf nicht übersehen werden, daß dem Menschen fremd und unwirklich wird, wozu diese Denkform nur schwer Zugang verschafft. Was

<sup>13</sup> Heidegger M., Identität und Differenz, 1959, 51.

<sup>14</sup> Picht G., Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit, Stuttgart 1966, 16.

<sup>15</sup> Gerken A., Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart, Düsseldorf 1965, 13—24.

wird dann aus dem Gottesgedanken? Wird das Wort „Gott“ für dieses Denken nicht allzu leicht zu einem leeren Wort, dem keine lebendige Erfahrung entspricht, von dem keine lebendigen Impulse mehr ausstrahlen? Auf diese Schwierigkeit, die sich für den heutigen Menschen hier auftut, weist der Notschrei D. Bonhoeffers hin, den er als Studentenseelsorger an einer Technischen Hochschule einmal zu Papier gebracht hat, daß die „Unsichtbarkeit uns kaputt mache“. Er klagt in einem Brief: „Dieses wahnwitzige und dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott, das kann doch kein Mensch aushalten<sup>16</sup>.“ Die Faszination, welche die moderne Wissenschaft und Technik ausübt, hat weithin dazu geführt, daß die hier wirksame Art und Weise des Wissens nicht nur überbewertet, sondern weithin als einzig gültig angesehen wird. Wenn dann in diesem verabsolutierten Wissen Gott nicht vorkommt, dann ist es nicht verwunderlich, wenn das Gefühl von der „Abwesenheit“ Gottes aufkommt, wenn man das Gefühl hat, den Gedanken „Gott“ nicht mehr vollziehen zu können, wenn das Wort „Gott“ sinnlos wird, und daß andererseits dort, wo man die Botschaft des Evangeliums als verbindlich zu halten versucht, sich als Weg aus dieser Schwierigkeit nur noch die Frage nach der Bedeutsamkeit dieser Botschaft für das menschliche Selbstverständnis, also die existentielle Interpretation, anbietet, nachdem Welt und Geschichte als Feld der modernen Wissenschaft allein überantwortet und preisgegeben worden ist.

## II. Einzelne Stellungnahmen in der Debatte um das Reden von Gott.

All das bisher lediglich andeutungsweise Gesagte dürfte dennoch genügen, die aufgestellte Behauptung zu rechtfertigen, daß das Thema „Gott“ der heutigen Theologie als ein dringliches und unausweichliches Thema gestellt ist, das sie keineswegs als erledigt schon hinter sich hat, sondern das noch vor ihr liegt. Soll ihr Reden von Gott in der heutigen Zeit deutlich werden als etwas, was mehr ist als nur Tradition, mehr als bloße Redensart, mehr als ein „totes Sprachrelikt der Vergangenheit<sup>17</sup>“, dann kann die Theologie dieses ihr Reden von Gott nicht einfach unverantwortet fortsetzen. Sie muß sich aber gleichzeitig darüber klar sein, daß das überkommene Reden von Gott vom heutigen Menschen verantwortlich nur angeeignet werden kann, wenn es in einem aufweisbaren Zusammenhang mit der ihm zumutbaren Wirklichkeitserfahrung steht. Darum legt Gerhard Ebeling in verschiedenen Aufsätzen immer wieder den Finger darauf, daß alles darauf ankommt, daß Gott mittels der Tradition in der gegenwärtigen Wirklichkeit zur Erfahrung kommt.

<sup>16</sup> Bonhoeffer D., Ges. Schr. I, 61.

<sup>17</sup> Ebeling G., Gott und Wort, Tübingen 1966, 13.



Wo die Herausforderung durch den Geist der Zeit von der Theologie angenommen wurde — was den expliziten Äußerungen nach im Raum der evangelischen Theologie in größerem Ausmaß der Fall ist als in der katholischen Theologie —, da hat man auf diese Herausforderung auf sehr unterschiedliche Weise reagiert, da hat man auf sehr verschiedenen Wegen zu antworten versucht.

1. Auf radikalste Weise hat man auf diese Herausforderung der Zeit im Kreis jener Theologen geantwortet, die die Auffassung vertraten, es habe keinen Sinn mehr, noch explizit, noch ausdrücklich von Gott zu reden. Sie glauben, die christliche Botschaft nur noch so glaubhaft heute vertreten zu können, daß sie das Wort „Gott“ als selbständige Aussage überflüssig werden lassen. Diesem Kreis kann man den evangelischen Exegeten an der Mainzer Universität, **Herbert Braun**, zurechnen.

Nach Braun erfordert die Rede von Gott in der Heiligen Schrift keineswegs eine theologische Interpretation dieser Rede im Sinne eines persönlichen, welttranszendenten Gottes, sondern der Sinn dieser Rede geht ganz auf im mitmenschlichen Geschehen. Das Wort „Gott“ bezeichnet ein Existentialverhältnis im Bereich der Mitmenschlichkeit; es bezeichnet die Möglichkeit, mitmenschlich existieren zu können, als eine unverfügbare, die dem Menschen durch das Hören des biblischen Textes zukommt. Solchem Geschehen liegt das, was das Wort „Gott“ meint, inne. In diesem Sinne schreibt Braun: „Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit impliziert Gott . . . Gott wäre eine bestimmte Art von Mitmenschlichkeit“<sup>18</sup>. Was die Begründung dieser Behauptung angeht, so könnte man sagen: Als Obersatz fungiert die Aussage: Das Gottes-Wort sei *secundum hominem* gestaltet<sup>19</sup> — d. h. das Gotteswort begegnet uns immer im Menschenwort und damit im Medium ganz bestimmter, dem Wandel der Zeit unterworfenen menschlicher Begriffe und Vorstellungen. Das läßt sich nicht bestreiten! Als Untersatz fungiert die Behauptung, zu diesen dem Wandel unterworfenen menschlichen Vorstellungen und Begriffen gehören auch die Gottesvorstellung und der Gottesgedanke. Ohne hier weiter zu differenzieren, wird daraus gefolgert, daß das Ziel einer heutigen Interpretation der biblischen Texte nur sein kann: ein Verständnis dieser Texte, das ohne die Transzendenz und Aseitität Gottes auskommt<sup>20</sup>. Der

<sup>18</sup> Braun H., Die Problematik einer Theologie des NT, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 341.

<sup>19</sup> „... es gibt kein Gotteswort, das uns nicht als Menschenwort entgegen-träte und das also nicht *secundum hominem recipientem* gestaltet wäre“, Braun H., Gottes Existenz und seine Geschichtlichkeit im Neuen Testament, in: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann, Tübingen 1964, 416.

<sup>20</sup> „So brauche ich nicht die Inkonsequenz zu begehen, allzu massive Gegenständlichkeiten des Neuen Testaments (wie den Himmel als Ort, vgl. S. 411) zwar aufzugeben, die Nicht-Immanenz und Aseitität Gottes aber festzuhalten.“ (Ebd. 416).

alles entscheidende Untersatz gründet sich auf eine exegetische Feststellung, die einen Wandel innerhalb der Bibel in bezug auf die Gottesvorstellung konstatiert: „Die Gottesvorstellung befindet sich vom Alten zum Neuen Testament unverkennbar auf dem Weg von der Gegenständlichkeit zur Vergeistigung<sup>21</sup>.“ Dieser Wandel wird als ein Wandel „im geistigen Aspekt der damaligen Menschen, ein Wandel *secundum hominem recipientem*“<sup>22</sup> verstanden. Wenn Braun dann sagt: „Der heutige Interpret braucht das nur wahrzunehmen und fortzusetzen“ und, wenn diese Fortsetzung in den Verzicht auf die Transzendenz und Aseität Gottes mündet, dann kann er diese Folgerung aus der exegetischen Feststellung nur ziehen, weil er mit einem ganz bestimmten Wirklichkeitsverständnis an diese Feststellung herangeht, das für ihn keiner Nachfrage mehr bedürftig ist: nämlich einem Wirklichkeitsverständnis, das durch die Überzeugung von der Geschlossenheit der Immanenz geprägt ist<sup>23</sup>. Von dieser Voraussetzung her fehlt jede Möglichkeit, bei dem konstatierten Wandel von der massiven Gegenständlichkeit zur Vergeistigung der Gottesvorstellung verschiedene Aussageweisen von der gemeinten Sache abheben und unterscheiden zu können. Nur darum ergibt sich für Braun die Berechtigung zur Fortsetzung der in der Bibel selbst schon anhebenden „interpretatorischen Berichtigung“ in der erwähnten Richtung.

Ausgangspunkt dieser Berichtigung ist eine massiv gegenständliche, anthropomorphe, außerweltliche Gottesvorstellung. Ziel dieses Berichtigungsprozesses, der bereits in der Bibel anheben soll, ist ein Verständnis der biblischen Botschaft, das die Gottesvorstellung als peripher erscheinen läßt. Mittelbegriff bei diesem Schlußverfahren ist die Annahme, daß die Gottesvorstellung nicht zur Wesensstruktur des Kerygmas, sondern zu den wechselnden Vorstellungsinhalten im Medium der „*homines recipientes*“ zu rechnen ist<sup>24</sup>. Ich habe dieses Beispiel gebracht, um zu zeigen, wie in angeblich rein „historisch-kritischen“, sogar mit zwingen-

<sup>21</sup> Ebd. 403.

<sup>22</sup> Ebd. 404.

<sup>23</sup> „So lerne ich, recht ‚Gott‘ sagen und bezeichne dabei das Ja zur Geschlossenheit der Immanenz doch nicht als Irrtum.“ (Ebd. 416).

<sup>24</sup> Für Braun ergibt sich die Zugehörigkeit des Gottesgedankens zu den dem Wandel unterworfenen menschlichen Begriffen, die nicht zur wesentlichen Aussage der ntl. Verkündigung gehören, einmal daraus, daß im NT die Vokabel Gott für wesentlich verschiedene Inhalte steht; denn die Verkündigung würde die Vokabel „Gott“ je und je neu auslegen, sie zeitige wesentlich so verschiedene Inhalte, in ihr sei kein Restchen Einheit zu finden (vgl. ebd. 417); zum anderen ergibt sich das aus einer (wiederum systematischen) Voraussetzung, die für das Christentum als wesentlich nur gelten läßt, was einzig und allein in ihm zu finden ist (vgl. 418); da die Vokabel „Gott“ aber als „menschliches Phänomen“ bei Heiden, Juden und Christen anzutreffen ist (ebd. 417), kann sie nicht zum Wesentlichen der ntl. Verkündigung gehören.

dem statistischen Material unterbauten Feststellungen eines Exegeten ein systematischer, historisch-kritisch nicht mehr zu kontrollierender Einschlag waltet. Er läßt sich durch die Angabe anderer denkbarer Prämissen auf derselben systematischen Ebene deutlich machen, die ein ganz anderes Verständnis der exegetischen Feststellung ermöglichen: etwa die von Heinrich Ott genannte Prämisse „über das, was selbstverständlich sei, brauche man nicht ständig zu reden“<sup>25</sup>. Das bedeutet, die exegetische Feststellung, daß das Neue Testament die Transzendenz Gottes nicht mehr so häufig und mit erhobenem Zeigefinger verbindlich macht wie im Alten Testament, könnte sich auch so erklären, daß das im Alten Testament Gemeinte dem Neuen Testament derart notwendig und selbstverständlich zugehört, daß es ohne Not gar nicht explizit (ausdrücklich) gemacht zu werden braucht. Aber damit ist diese Prämisse selbst noch keineswegs begründet.

Für die Frage nach Sinn und Sachgemäßheit des Redens von Gott heute ergibt sich aus der Betrachtung dieser Stellungnahme, daß das leitende Wirklichkeitsverständnis nicht unbefragt bleiben darf. Vor allem ist darauf zu achten, daß die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften, die durch methodische Abstraktion gewonnen sind, im Blick auf die Wirklichkeit des Menschen im Ganzen in das Ganze der Wirklichkeitserfahrung aufgehoben werden, damit es nicht dazu kommt, daß etwa das apriorisch-rationale Postulat der kausalanalytischen Forschung, die methodische Voraussetzung einer Wissenschaft, unkritisch mit der Wirklichkeit überhaupt gleichgesetzt wird. Die Theologie darf sich dann aber auch um die weiterreichende Aufgabe nicht drücken, die durch diese Theologen gestellt ist: um die Aufgabe, den Glauben an das personale Gegenüber Gottes so deutlich zu machen, daß dieser Glaube nicht getrennt neben den mitmenschlichen Lebensvollzügen einhergeht und diesem gleichsam bloß „aufgestockt“ erscheint, sondern als etwas verstanden wird, das alle konkreten mitmenschlichen Vollzüge in sich integriert. Das aber dürfte nur möglich sein, wenn man die Phänomene der Mitmenschlichkeit bis in jede Tiefe aufhellt, wo Gott als ihr tiefster Ursprung und als ihr letztes Ziel aussagbar wird. Dann wäre auch der Wahrheitskern der existentialen Interpretation bewahrt und aufgehoben. Anzeichen dieser noch offenen Aufgabe dürfte das weithin herrschende Unbehagen der Christen über die Kluft zwischen ihrem religiösen Leben und ihrer der Welt zugewandten Arbeit und Hoffnung sein.

2. Die meisten Theologen haben nicht den eben beschriebenen Weg beschritten. Bei ihnen geht es um die Frage: wie heute sachgemäß und wirksam von Gott geredet werden kann.

---

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 10, S. 34.

Im Hinblick auf den zuerst genannten Theologenkreis könnte man die heftige Debatte über diese Frage als ein Streit über Zweitrangiges ansehen, weil das Entscheidende gewahrt bleibe: daß überhaupt von Gott gesprochen wird. Doch dieser Beschwichtigungsversuch übersieht etwas Entscheidendes, was die Wortführer in dieser Debatte immerhin begriffen haben: Daran, wie von Gott geredet wird, entscheidet sich, ob überhaupt wirklich von Gott die Rede ist; denn im Reden von Gott wird über Gott entschieden insofern, daß entweder von Gott so geredet wird, daß er wirklich als Gott zur Sprache kommt, oder daß von ihm so geredet wird, daß er dabei seine Gottheit verliert.

Wenn Georg Sigmund den Theologen, die der Auffassung sind, der Atheismus lebe auch vom mißverständlichen und unsachgemäßen Reden über Gott bei Gläubigen und die der atheistischen Kritik an dem von Mißverständnissen niemals ganz freien Reden über Gott Raum geben — wenn Sigmund diesen Theologen vorwirft, sie würden die Atheisten entlasten und nicht diese, sondern zuallererst die Gläubigen zur Buße und Umkehr rufen<sup>26</sup>, dann übersieht er, daß auch die Theologen der alten Kirche sich schon gegen ein Reden von Gott gewandt haben, das in ihren Augen eine Art von Gottlosigkeit war. So fährt Chrysostomus in seiner Schrift „Über das Unbegreifliche“ die Eunomianer, die Gott unter dem Gesichtspunkt des ungewordenen Seins begreifen zu können glaubten, an: „Welches ist die Wurzel alles Bösen? Der Mensch hat sich unterstanden zu sagen, er kenne Gott, so wie er sich selbst kennt . . . Ist es nicht genug, diese Rede bloß zu nennen, um ihre ganze Gottlosigkeit offenbar zu machen? Das ist ja ein offener Unsinn, eine unverzeihliche Raserei, eine neue Art von Gottlosigkeit“<sup>27</sup>.

Bei vielen Theologen, die in dieser Debatte das Wort ergriffen haben, muß man leider immer wieder mit Bedauern feststellen, wie vorschnell, verallgemeinernd, eng und ungenau sie über das bisherige Reden von Gott in der Theologie urteilen. Darum gleicht ihr diesbezügliches Urteil mehr dem ungezogenen Stiefbruder des echten Urteils, das seinem Wesen nach langsam, weiträumig und genau ist, das zudem das Zeichen der Zurückhaltung und Scheu an sich trägt, weil es seine Mühe mit sich selbst kennt. Die oft voreilige Kritik an dem bisherigen Reden von Gott sollte aber nicht davon abhalten, die berechtigten Anliegen und die Kritik zur Kenntnis zu nehmen. Aber einer radikal neuen Orientierung des Redens von Gott, einer Revolution, wenn auch „wider Willen“<sup>28</sup>, in diesem Bereich, die so tut, als hätten die Alten den Gott nicht gekannt, von dem man heute reden will — einer solchen Revolution sollte um der Sache willen der

<sup>26</sup> Sigmund G., Gott in Sicht, Aschaffenburg 1966, 15 ff.

<sup>27</sup> Zitiert bei Schmaus M., Katholische Dogmatik Bd. I<sup>8</sup>, München 1960, 286.

<sup>28</sup> Robinson J. A. T., Gott ist anders, München 1963, 36.



geduldige Wille zur geschichtlichen Kontinuität im Reden von Gott keinesfalls geopfert werden. Behutsamkeit des Denkens dürfte sich als nicht zu verachtendes indirektes Indiz für die größere Sachnähe empfehlen. Einmal ist schon der ursprüngliche Ort dieser Rede, die „Religion“, ein Bereich, der seinem Wesen nach konstituiert ist durch die prägende Kraft der Tradition; zum andern erfordert das in diesem Reden von Gott Gemeinte die größtmögliche Offenheit für die Wirklichkeit, die die subjektive Erfahrung und Erkenntnis allein noch nicht gewährleistet. Hier sollte man die Warnung Karl Rahners nicht in den Wind schlagen: Wenn man sich beim Wort „Gott“ überhaupt etwas denken kann, dem sich nachzudenken lohnt, dann dürfte klar sein, daß man in die Irre gerät und die gemeinte Wirklichkeit verfehlt, wollte man in irgendeinem Radikalismus eine Meinung gegen eine andere stellen und sagen: das ist Gott und nicht jenes. Da uns Menschen nun einmal die Neigung innewohnt, Gott auf das Podium eines Götzen zu stellen, den man manipulieren kann — als Kreatur unserer Hände oder als Kreatur unseres Denkens —, kann der wahre Radikalismus beim Reden von Gott immer nur die stets neu unternommene Destruktion eines Götzen sein, des Götzens einer Theorie über Gott<sup>29</sup>. Dennoch dürfen weder der Wille zur geschichtlichen Kontinuität noch die Vorurteile der Kritiker des überkommenen Redens von Gott dazu führen, die Kritik nicht ernst zu nehmen oder gar als bedeutungslos vom Tisch zu wischen.

a) Das uns überkommene Reden von Gott verdankt seinen Ursprung und seine Formulierungen zwei verschiedenen, aber zur Einheit gebrachten Überlieferungsströmen: dem antiken philosophischen Denken und dem biblischen Offenbarungsglauben. — Hervorstechendes Kennzeichen zahlreicher evangelischer Theologen, denen sich heute katholische Theologen beigesellen, ist eine betonte Hervorhebung des Gegensatzes zwischen diesen beiden Traditionsströmen. Ihnen erscheint die bei Paulus schon anhebende, von den Kirchenvätern vollzogene Synthese zwischen dem biblischen Glauben und dem hellenistischen Geist als dem damaligen Repräsentanten des philosophischen Geistes als die Wurzel allen Übels, deren Auflösung deshalb geboten sei, weil der Gott der Philosophen den Gott der Offenbarung zugestellt habe. Da die exegetische Forschung uns heute den Gott des Alten Testaments neu erscheinen läßt in seiner ursprünglichen Gestalt und wir dabei sind, den eschatologischen Sinn der biblischen Botschaft wieder deutlich zu sehen, empfinden diese Theologen das Entschwinden des Gottes der Philosophen als Befreiung — man gewinnt den Eindruck, als würde in unserer Zeit erst das wahre Reden von Gott beginnen. Fritz Leist wirft in seinem Buch, das den

<sup>29</sup> R a h n e r K., Bemerkungen zur Gotteslehre in der Katholischen Dogmatik, in: Catholica 20 (1966) 1.

bezeichnenden Titel trägt „Nicht der Gott der Philosophen“<sup>30</sup>, dem bisherigen Reden von Gott vor, daß es „zwischen griechischem und biblischem Denken sich anzusiedeln versuchte“<sup>31</sup>, und er charakterisiert die Geschichte des christlichen Denkens als „jene Geschichte, in der immer wieder christliches Denken des Gott Israels gesucht und verfehlt hat, in der dieses Denken zur Metaphysik wurde und dennoch vermeinte, dem Wort der Bibel zu entsprechen“<sup>32</sup>. — Auch Thomas Sartory betrachtet in seiner „Neuinterpretation des Glaubens“<sup>33</sup> das bisherige christliche Reden von Gott als ein „festgefahrenes Schiff“, das durch die Metaphysik zum Stranden gebracht wurde; nicht die existentielle Interpretation, sondern allein das „jüdische Schiff“, das dem Christentum zu Hilfe eilen müsse, sei fähig, das Christentum wieder flott zu machen<sup>34</sup>.

Dennoch ist diese beanstandete Synthese nicht nur legitim, sondern auch notwendig. Denn der biblische Gottesglaube will Monotheismus sein, der Monotheismus aber steht und fällt mit der Ineinssetzung des Absoluten als solcher mit dem den Menschen zugewandten Gott. Das besagt: Im Anspruch des Gottes Israels, der für alle Menschen allein zuständige Gott zu sein, ist es theologisch begründet, daß der christliche Glaube sich auf die philosophische Frage nach Gott einlassen und ihr bis heute Rede und Antwort stehen muß.

Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, daß das philosophische Element dem biblischen Reden von Gott in dem Maße zugewachsen ist, als der biblische Glaube sich genötigt fand, sein Eigenes und Besonderes gegenüber der Völkerwelt auszusprechen in einer für alle Welt verständlichen Sprache<sup>35</sup>. Darum ist die Aneignung des philosophischen Denkens in dem Augenblick umfassend vollzogen worden, in dem das wenig expansive Judentum abgelöst wurde durch das ausgesprochen missionarische Christentum. Insofern bezeichnet das philosophische Element die missionarische Dimension, jenes Moment, womit sich dieses Reden von Gott nach außen hin verständlich macht. So kann der Anspruch des christlichen Redens von Gott in seiner Größe und in seinem Ernst immer wieder nur sichtbar gemacht werden durch den Bindestrich hinüber zu dem, was der Mensch schon zuvor in irgendeiner Form als das Absolute begriffen hat. In dieser Synthese vollzieht sich zudem die Verklammerung der Offenbarung mit der reflektierten allgemeinen Wirklichkeitserfahrung; hier werden Offenbarungswiderfahrnis und Welterfahrung einander inte-

<sup>30</sup> Leist Fr., *Nicht der Gott der Philosophen*, Freiburg-Basel-Wien 1966.

<sup>31</sup> Ebd. 77.

<sup>32</sup> Ebd. 70.

<sup>33</sup> Sartory Th., *Neuinterpretation des Glaubens*, Einsiedeln 1966.

<sup>34</sup> Ebd. 34—81. 55.

<sup>35</sup> Vgl. RGG, II<sup>3</sup>, 1705—1713; Stichwort „Gott“ in den biblisch-theologischen Wörterbüchern.

griert<sup>36</sup>. Recht haben die Kritiker dieser Synthese insofern, als die katholischen dogmatischen Lehrbücher bei der Gotteslehre fast ausnahmslos einen Traktat „De Deo uno“ an den Anfang setzen, der im Grunde nur eine dogmatisch verzierte philosophische Gotteslehre mit dem Aufweis der Existenz und des Wesens Gottes ist — und der nur wenig davon erkennen läßt, daß das theologische Reden von Gott durch die Offenbarung ermöglicht ist<sup>37</sup>. Recht haben sie vor allem, sofern sie auf eine Gefahr hinweisen, die der Ineinssetzung innewohnt. Wenn der christliche Glaube das philosophische Denken über Gott aufgreift und sagt: das Absolute, von dem hier ahnend gewußt wird, ist der Absolute, der in Jesus Christus spricht und zum Heil der Welt gehandelt hat, dann darf dabei der Unterschied von Glaube und Philosophie nicht einfach aufgehoben und es darf keineswegs, was bisher Philosophie war, in Glaube umgewandelt werden. Die Philosophie bleibt vielmehr als solche das Andere und Eigene, worauf der Glaube sich bezieht, um sich an ihm als dem Anderen aussprechen und verständlich machen zu können — wie Karl Rahner nicht müde wird, zu betonen<sup>38</sup>. Bei aller Rechtfertigung der Aneignung der Philosophie kann man nicht übersehen, daß philosophische Aussagen vielfach allzu unbesehen übernommen und nicht der erforderlichen kritischen Läuterung unterworfen wurden. Gerade die personale Struktur des biblischen Glaubens erfordert ein Überprüfen der philosophischen Kategorien, damit nicht ein Schema abstrakter Metaphysik stillschweigend zur entscheidenden Norm dafür gemacht wird, wie Gott sein und wie von ihm gesprochen werden darf. Solange die Kritiker vor der hier auch bestehenden Gefahr warnen und sie konkret und inhaltlich benennen, werden die übrigen Theologen auch auf sie hören und es sich notfalls hinter die Ohren schreiben. Wenn sie aber lediglich behaupten, daß die Ineinssetzung als solche schon das Verderben schlechthin sei, dann provozieren sie nur den Vorwurf, es mangle ihnen nicht nur an historischer Bildung, sondern auch an sachlicher Einsicht in das Problem<sup>39</sup>.

b) Andere Theologen sehen — wie z. B. der anglikanische Bischof Robinson — im „Theismus“ das Haupthindernis für den „verständigen Glauben“<sup>40</sup>. So schreibt Robinson: „Es ist genau diese Gleichsetzung des christlichen Gottesverständnisses mit dem Gottesverständnis des Theismus, die wir in Frage stellen müssen“<sup>41</sup>. „Wir werden eines Tages die

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 8.

<sup>37</sup> Belege: Schmitz J., Die apologetische Theologie Paul Tillichs, Mainz 1966, 141 Anm.

<sup>38</sup> Vgl. Rahner K., Philosophie und Theologie, in: Schriften VI, 91—103.

<sup>39</sup> Vgl. Ebeling G., Wort und Glaube, Tübingen 1962, 353.

<sup>40</sup> Robinson J. A. T., Gott ist anders, München 1963, 50.

<sup>41</sup> Ebd. 48.

Leute nicht mehr von einem Gott ‚außerhalb der Welt‘ überzeugen können... genausowenig wie wir sie überreden können, die Götter des Olymp ernstzunehmen. Wenn das Christentum überleben soll, dann gilt es, keine Zeit zu verlieren, um den christlichen Glauben von diesem Denkschema, von dieser ‚theistischen‘ Theologie zu befreien . . .<sup>42</sup>“

Aber es bleibt nicht nur sehr unklar, was nach Robinson an die Stelle des „theistischen Denkschemas“ zu treten habe, es ist auch nicht klar, wo dieses Schema, das „ersetzt“ werden soll, überhaupt zu finden ist. Vom bisherigen Gottesverständnis redet Robinson in einer Art und Weise, die keinen Zweifel daran läßt, daß er den Kern des bisherigen Redens von Gott schon in seiner Beschreibung verfehlt und nicht angemessen erfaßt hat. Denn was den Theismus seinem Wesen nach kennzeichnet, ist nicht irgendeine „theistische Hinterweltlichkeit“, Gott als der ferne Regent einer Hinter- und Überwelt, die Vorstellung eines Gottes „außerhalb der Welt“, sondern dies, daß Gott sowohl in der Welt als der nahe Gott ist, der den Menschen hier und jetzt und von allen Seiten umgibt und ihm innerlicher ist als sein Innerstes, aber dabei doch als das überlegene und unausweichliche Du ihm gegenübersteht. Dieser Grundsachverhalt des personalen Gegenüberstehens wird für jedes christliche Reden von Gott so lange unaufgebbbar bleiben, als der christliche Glaube sich als Schöpfungsglaube und als Offenbarungsglaube versteht. Denn die „Weltmächtigkeit“ und die „Wortmächtigkeit“ Gottes<sup>43</sup> — die dieser Glaube bekennt — setzen den Sachverhalt des gegenüberstehenden überlegenen göttlichen Du als unaufgebbbar voraus. Ohne diesen Grundsachverhalt könnte die Welt nicht als „Schöpfung“, der Mensch nicht als „Geschöpf“ begriffen werden und von Offenbarung nicht die Rede sein, die ein personales Gegenüber zwischen Gott und dem angesprochenen Menschen voraussetzt.

Die keineswegs immer qualifizierte Kritik am Theismus weist aber auf eine Gefahr hin, die man im Auge behalten sollte: Die Tendenz, alles zu lokalisieren. Menschliches Begreifen geht nun einmal von der sinnlichen Erfahrung aus und in ihrem Bereich ist alles lokalisiert — und der Ort und Raum, den ein Gegenstand einnimmt, kann nicht zugleich von einem anderen Gegenstand eingenommen werden. Von daher kommt die Tendenz, auch geistige Wirklichkeiten zu lokalisieren und die zwischen ihnen waltenden Unterschiede als räumliche Distanz vorzustellen. So wird auch auf Grund dieser Tendenz die Wirklichkeit Gottes aufgrund ihrer Unterschiedenheit von der Welt außerhalb der Welt angesiedelt. Sobald die Einsicht gewonnen ist, daß es Gottes Wirklichkeit widerstreitet, sie an einem Ort ansiedeln zu wollen, weil er nicht des Raumes bedarf, ist die

<sup>42</sup> Ebd. 50.

<sup>43</sup> Vgl. K ü n n e t h W., Von Gott reden? Wuppertal 1965, 25.



Gefahr dieser Tendenz im Reden von Gott erkannt und grundsätzlich gebannt<sup>44</sup>.

c) Andere Theologen fordern für das Reden von Gott die Überwindung des „Subjekt-Objekt-Schemas“. Vor allem Rudolf Bultmann<sup>45</sup> und Emil Brunner<sup>46</sup> haben zum Angriff auf dieses Schema geblasen und erreicht, daß das „objektivierende“ Denken, das Denken im Subjekt-Objekt-Schema in der evangelischen Theologie weithin verpönt ist. Bei diesem Subjekt-Objekt-Schema handelt es sich um ein Denkschema, bei dem ein erkennendes Subjekt hier ein erkanntes Objekt dort sich gegenüber hat. — In diesem Schema ist ein isoliertes Subjekt und damit unvermeidbar isoliertes Objekt gesetzt, dabei ist zwischen beiden nicht nur eine Distanz, sondern das Objekt wird auch verfügbar. So bringt etwa der Bakteriologe einen Tropfen Flüssigkeit auf den „Objektträger“ des Mikroskops und betrachtet durch das Linsensystem das Gewimmel, das ihm Gegenstand seiner Erkenntnis wird, er verfügt darüber, „hantiert“ damit und das Objekt muß es sich gefallen lassen. Er kann über es reden, denn er hat außerhalb der Sache seinen Standpunkt bezogen. So kann sich der Mensch aber nicht nur materiellen Dingen, sondern auch geistigen Wirklichkeiten oder „Gedankendingen“ gegenüber verhalten.

Würde man in dieser Art über Gott reden, dann würde man nicht mehr über Gott reden, denn solches Objektivieren, das ein Verfügbarmachen einschließt, würde zweifellos die unantastbare Souveränität Gottes antasten — daran könnte auch eine Erklärung Gottes zum „höchsten“ Gegenstand oder „höchsten Seienden“ nichts ändern, sofern die damit gesetzte Gegenständlichkeit objektivierende verfügende Distanzierung besagt.

Darum sagt Brunner: „Die Verwendung des Objekt-Subjekt-Gegensatzes im Verständnis der Glaubenswahrheit ist ein unheilvolles Mißverständnis... Das biblische Wahrheitsverständnis wird durch den Objekt-Subjekt-Gegensatz nicht erfaßt werden, sondern wird durch ihn verfälscht<sup>47</sup>.“ Darum wird dem „objektivierenden“ Denken ein existentielles Denken entgegengestellt, das einzig aus der Betroffenheit von Gott her redet; und es wird dazu gesagt, von Gott läßt sich nicht im Subjekt-Objekt-Schema reden.

Dem überkommenen Reden von Gott aber wirft man solch ein „objektivierendes“ Denken vor und sagt, gerade dies mache dem neuzeitlichen

<sup>44</sup> Vgl. Kremer Kl., „Gott ist anders“. Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson, in: TrThZ 75 (1966) 263 f.

<sup>45</sup> Vgl. Glauben und Verstehen, Bd. I Tübingen 1961, 18 ff. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, 26—37.

<sup>46</sup> Vgl. Brunner E., Wahrheit als Begegnung, Berlin 1938.

<sup>47</sup> Ebd. 14.

Menschen dieses Reden von Gott unverständlich, ja sinnlos, es faste vor allem die Souveränität Gottes an.

Aber dieser Vorwurf selbst hat nur Sinn im neuzeitlichen Kontext, da, wo das Objektivieren im neuzeitlichen Sinne verstanden wird — d. h. wenn in naiver unkritischer Weise neuzeitliche Verstehensvoraussetzungen dem traditionellen Reden unterstellt werden.

Dieses neuzeitliche Verständnis verkennt aber das Wesen der Erkenntnis im allgemeinen<sup>48</sup>, versagt selbst in einzelnen Bereichen der Naturwissenschaft (z. B. im atomaren Bereich) und wird vor allem nicht der zwischenmenschlichen Begegnung und Erkenntnis gerecht — es ist zudem keineswegs die einzige Verstehensmöglichkeit von „Gegenstand“. „Gegenstand“ kann schlicht als Bezeichnung dessen genommen werden, worauf sich ein bewußter Akt richtet. In diesem nicht weiter bestimmten Sinne kann sowohl Gott als auch der Mensch Gegenstand eines theoretischen oder praktischen Aktes sein, ohne daß damit der Mensch oder Gott zu einem „verfügbaren Ding“ depriviert wird.

Insofern trifft der Vorwurf nicht zu, daß das überkommene Reden Gott als einen Gegenstand neben andere stellen, ihn in die Reihe beliebig antreffbarer und dementsprechend beweisbarer Dinge rücken und zu einem verfügbaren Objekt machen würde. Es wird zudem übersehen, daß sich dieses Reden von Gott der unentrinnbaren Unangemessenheit jeder menschlichen Aussage über Gott bewußt ist. Darum ist mehr als fraglich, ob die Kritik der Intention dieses Redens gerecht zu werden vermag, das ja seine eigene Unangemessenheit reflektiert und sich in einer transzendierenden Bewegung davon abzustoßen sucht.

Aber die Kritik weist auch hier mit dem Finger auf eine immer bestehende Gefahr hin. Darum sollte man sich die Entgegnung nicht zu einfach machen. Die Hinweise, daß wir aus dem Subjekt-Objekt-Schema beim Denken und Reden nicht herauskönnen, daß die Gefahr gebannt sei, wenn das begrifflich Aufgefaßte und Ausgesagte ständig bezogen bleibt auf das ungegenständliche unbedingte Ziel der menschlichen Transzendenzerfahrung und damit die Vergegenständlichung im Grunde aufgehoben und nicht eigentlich gemeint sei; daß man das Denken und Reden als „analoges“ qualifiziert, diese Hinweise dürften allein noch nicht genügen. Es müßte deutlicher noch das besondere und ganz einmalige Verhältnis zwischen dem Erkennen und Reden als subjektiven Akt und dem Erkannten — nämlich Gott — gemacht werden, das ja sonst nicht mehr vorkommt. Daß ich hier nur recht reden kann, wenn dieses Erkennen zugleich anerkennen ist — Anerkennung des schon immer Betroffenseins vom Erkannten. Wer von Gott redet als einer Wirklichkeit, die ihn nichts angeht oder die ihn nur irgendwie angeht wie anderes auch, der spricht nicht

<sup>48</sup> Erkenntnis ist ja kein rein passives Empfangen.

mehr von Gott. Von Gott redet man nur recht, wenn man von ihm spricht als dem, der uns unbedingt angeht. Wobei diese personale Direktbeziehung theologisch anvisiert und auf sie beharrlich verwiesen werden muß — sie aber nicht eigentlich objektivierbar und aussagbar gemacht werden kann.

d) Bisher hat man die Wirklichkeitserfahrung vor allem unter dem Aspekt der Endlichkeit und Kontingenz ins Auge gefaßt, unter der Rücksicht, daß der Mensch sich erfährt als einer, der sich nicht selbst ins Dasein gesetzt hat, dessen Existenz eine von vielen Seiten abhängige und ständig gefährdete und darum fragwürdige ist. Im Hinblick darauf wurde Gott zur Sprache gebracht als der, der den Menschen mitsamt der Welt über dem Abgrund des Nichts hält, der alles ins Dasein gesetzt hat und ständig ins Dasein setzt. Man darf nicht verkennen, daß diese Art, Gott mit Hilfe der Frage nach dem letzten Grund und Ursprung zur Sprache zu bringen und zu verantworten, die Gefahr in sich birgt, dahin mißverstanden zu werden, daß Gott als der gesehen wird, den der Mensch als Vergangenheit hinter sich hat und der der Grund der bestehenden Weltordnung ist.

So unbestreitbar dieser Aspekt der Wirklichkeitserfahrung ist, so ist er doch nicht der Aspekt, unter dem die Wirklichkeit sich dem heutigen Menschen vorwiegend zur Erfahrung bringt — er ist zudem nicht der Aspekt, der dem biblischen Reden von Gott als dem Gott der Verheißung hilfreich korrespondiert. Der heutige Mensch erfährt seine Existenz vorwiegend als Freiheit und die Wirklichkeit als Möglichkeit für etwas. Wenn die Existenz aber vor allem als Freiheit im Blick ist, diese Freiheit aber ihrerseits Zukunfts Offenheit voraussetzt, dann läßt sich sagen, daß der Mensch frei ist, weil er über das Vorhandene hinausgehen kann, weil er Zukunft hat. Auf die Rolle der überwältigenden Macht der noch offenen Zukunft und der auf sie vorgreifenden Hoffnung hat vor allem Ernst Bloch hingewiesen<sup>49</sup>. Dieser Aspekt im heutigen Wirklichkeitsverständnis könnte fruchtbar gemacht werden.

Darum versuchen einige Theologen, z. B. Moltmann, Pannenberg und Metz<sup>50</sup> unter diesem Zukunftsaspekt der heutigen Wirklichkeitserfahrung Gott für unsere Zeit zur Sprache zu bringen. Hier wird zu Recht gesehen, daß der Primat der Zukunft als der Primat eines unableitbar Neuen über alles Gewesene und Vorhandene hinaus nur dann gesichert ist, wenn die Zukunft sich nicht darin erschöpft, Ergebnis der

<sup>49</sup> Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. V der Gesamtausgabe, Frankfurt 1959.

<sup>50</sup> Siehe: Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk. Hrsg. v. Siegfried Unseld, Frankfurt 1965; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, ebd. 209—225; J. B. Metz, *Gott vor uns*, ebd. 227—241; J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, ebd. 244—263.

latentem Potenzen des Vorhandenen zu sein, das seine vorläufige Zukünftigkeit lediglich dem vorlaufenden Bewußtsein des Menschen verdankt — sondern daß dieser Primat der Zukunft und damit die echte Zukünftigkeit nur dann gesichert ist, wenn das Kommende ontologisch in sich selbst gründet in Abhebung von allem gegenwärtig Seienden samt seiner Möglichkeiten. Als dieser ontologische Grund des Kommenden und der wahren Zukünftigkeit kann Gott als Zukunft zur Sprache kommen — als der, den der Mensch grundsätzlich immer noch vor sich hat, und der in der Art und Weise, die der Zukunft Macht eigen ist — nämlich als Widerspruch zum und als Überwindung des Gegenwärtigen —, der Welt und des Menschen mächtig ist. Von hier aus ergäbe sich ein neuer Zugang zum Gott der Verheißung, zu Gott als dem Kommenden, den der Mensch noch vor sich hat und ewig vor sich haben wird — und damit zu dem Gott, der „da lebendig macht die Toten, und dem, was nicht ist, ruft, daß es sei“ (Röm 4, 17).

Der Aspekt der hinsichtlich ihrer Herkunft befragbaren Kontingenz in der Wirklichkeitserfahrung könnte verbunden mit der Frage nach dem Grund echter Zukunfts Offenheit in dieser Erfahrung Gott auf neue Weise zur Sprache bringen als Ursprung und Ziel, als Herkunft und Zukunft des Menschen und der Welt. Diese Verbindung könnte so jenen Gottesgedanken wieder ans Licht heben, der bei Thomas als Inbegriff allen Redens von Gott fungiert und seine ganze Summa theologica strukturiert: *Deus ut principium et finis*. Diese Verbindung beider Aspekte für das Reden von Gott könnte aufgrund des Zukunftsaspektes einerseits verhindern, daß die Theologie zur reinen Ordnungstheologie entartet und zur Sanktionierung des Bestehenden mißbraucht wird; andererseits könnte diese Verbindung der Aspekte aufgrund des Herkunftsaspektes die Theologie davor bewahren, in revolutionäre Schwärmerei auszuarten.

Aus der Debatte um das verantwortliche und „sachgemäße“ Reden von Gott konnten wir lediglich ein paar Positionen herausstellen, die — bei aller Einseitigkeit — wert sind, gehört zu werden, wert sind, daß man zu ihnen Stellung nimmt.

Eines möchte ich am Schluß noch denen zu bedenken geben, die jetzt enttäuscht sind, weil sie etwa an Stelle des Gehörten konkrete Anweisung für Predigt und Katechese erwartet haben, so ein Rezept „Wie sag' ich's meinem Kinde“: eine Reflektion über etwas kann nicht identisch sein mit dem, worüber reflektiert wird — oder anschaulicher gesagt: eine Vorlesung über Psychiatrie ist selbst nicht schon eine psychiatrische Behandlung. Das Verhältnis zwischen Theologie und Verkündigung bildet da keine Ausnahme.



## Die Philosophisch-Theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland

Zu dem gleichnamigen Buch von M. Baldus<sup>1</sup>

Die Geschichte der wissenschaftlichen Theologenausbildung ist bewegter als ihr doch zunächst innerkirchlicher Charakter vermuten läßt. Gemeint ist die Geschichte ihrer organisatorischen „Veranstaltung“, nicht die innere Entwicklung des theologischen Unterrichts. (Auch diese ist freilich bewegt und neuerdings wieder sehr in Bewegung geraten.) Die vorliegende Untersuchung stellt in ihrem ersten Teil diese Geschichte, also die der Ausbildungsstätten, aus einem weit verstreuten Material zusammen und bietet damit einen bedeutsamen und interessanten Beitrag zur Kirchengeschichte, genauer zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart; denn das bewegende Element der Entwicklung, das sie über den rein kirchlichen Rahmen hinausgehoben hat, ist die Einflußnahme des Staates. Die Geschichte, die B. darstellt, beginnt gleich mit einem dramatischen Akt: Im Jahr 1789 hob der französische Staat die Universitäten Bonn, Köln, Mainz und Trier auf, was den Untergang der Priesterseminare von Mainz und Trier nach sich zog. Für die Neuerrichtung dieser Seminare (1804/05) und ihre Organisation machte die französische Gesetzgebung die einschneidendsten Vorbehalte, so daß dem Staat sogar zukommen sollte, die Zahl der Weihekandidaten festzusetzen — eine Praxis, wie sie gegenwärtig in mehreren kommunistischen Ländern wieder geübt wird. Weitere „Höhepunkte“ der Auseinandersetzung waren in Preußen die Kulturkampfgesetze und die Schließung der Seminare von Fulda, Hildesheim, Paderborn und (widerum) Trier (1873/74). Ausführlich wird auch der komplizierte Werdegang des theologischen Ausbildungswesens in Bayern nachgezeichnet von dem großen „Aufräumen“ in den Jahren 1802/08 bis zur Entfaltung der staatlichen „Lyzeen“ zu den heutigen staatlichen Philosophisch-Theologischen Hochschulen. Die Errichtung der Lehranstalt in Eichstätt (1843) ist der einzige Fall, in dem — kraft des besonderen Einflusses des Eichstätter Bischofs von Reisach — eine nichtstaatliche Ausbildungsstätte erreicht wurde. Bemerkenswert ist, daß in Würzburg, allerdings nur für kurze Zeit (1803/09), eine paritätische theologische Fakultät bestand. Ein ähnliches Experiment — auch dieses von kurzer Dauer — wurde (1817) in Speyer mit einem simultanen philosophischen Lyzeum veranstaltet. Die Grundsätze der liberalen Staatskirchenpolitik versuchten auch die Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz durchzusetzen, jedoch mit ungleichem Erfolg. So mußte die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Gießen (1859) aufgegeben werden, da der Mainzer Bischof von Ketteler das wissenschaftliche Seminar von Mainz wieder eröffnete und die Gießener Fakultät praktisch lahmlegte.

Nach 1919 wurde die Entwicklung weitgehend von dem Grundsatz der kirchlichen Selbstverwaltung bestimmt. Der gelegentlich befürchtete „Rückzug der Kirche von der Universität“ trat jedoch nicht ein (S. 59), obwohl die Weimarer Reichsverfassung (Art. 137, Abs. 3) den Bischöfen die Möglichkeit dazu gegeben

<sup>1</sup> Baldus, Manfred: Die Philosophisch-Theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland. — Geschichte und gegenwärtiger Rechtsstatus. — Berlin: Gruyter-Verl. 1965. XI, 240 S. Brosch. 27,— DM.

hatte. Neu errichtet wurden die Philosophisch-Theologischen Hochschulen (im folgenden PhThH) von Frankfurt/Main (1926) und von Königstein (1949). Das Mainzer Priesterseminar, soweit es der wissenschaftlichen Ausbildung diente, wurde 1946 auf Grund eines Vertrages mit dem Bischof von Mainz in eine staatliche Universitätsfakultät umgewandelt, und — „das bedeutendste Ereignis der Nachkriegsgeschichte der PhThH“ (S. 88) — im Trierer Priesterseminar wurde durch den Heiligen Stuhl eine kirchliche theologische Fakultät errichtet. Die Eingriffe des NS-Regimes, die vom Verfasser sorgfältig nachgewiesen sind, wurden nach 1945 sämtlich rückgängig gemacht. Inzwischen ist, worüber der Verfasser noch nicht berichten konnte, das Trierer Novum der Gründung einer kirchlichen Fakultät mit Promotionsrecht in Paderborn wiederholt worden (durch Dekret der Römischen Studienkongregation vom 11. Juni 1966). Ferner ist die Aufhebung der PhThH in Freising, ebenfalls im Jahr 1966, nachzutragen.

Das Hauptaugenmerk des Juristen B. ist auf die rechtliche Situation der PhThH gerichtet. Ihr gilt der zweite Teil der Untersuchung. Auch in dem geschichtlichen Abschnitt war schon Bedeutsames zum gegenwärtigen Rechtsstatus gesagt worden, sowohl zu den Konkordatsbestimmungen (vor 1945) wie den Ländergesetzen (nach 1945). Wichtig ist hier z. B. die Feststellung des Verfassers (S. 69), daß zu Lehrern an den in Art. 12 Abs. 2 des Preußischen Konkordats vorgesehenen Seminaren auch „nichthabilitierte“ Gelehrte (die sich als solche nicht durch „eine der akademischen Habilitationsschrift entsprechende Arbeit“, sondern auf andere Weise ausgewiesen haben) vom Bischof berufen werden können, auch ohne Einverständnis des Ministeriums. Verf. beruft sich dafür auf das Zusatzprotokoll zu Art. 9 Abs. 3, welches besagt, daß aus der kirchlichen Anzeigepflicht kein staatliches Einspruchsrecht entsteht. Schlüssiger wäre der Hinweis auf Zusatzprotokoll zu Art. 12 Abs. 2 S. 4 gewesen, nach welchem die wissenschaftliche Eignung „hauptsächlich“ durch eine... wissenschaftliche Arbeit nachgewiesen wird; denn das Fehlen der staatlichen Einspruchsmöglichkeit gibt der Kirche nicht das Recht, gegen den Vertragstext zu handeln. Sie wäre durchaus an die Forderung der Habilitationsschrift gebunden, wenn die Hinzufügung des Wortes „hauptsächlich“ nicht eine Ausweichmöglichkeit böte.

Die juristischen Ausführungen sind im ersten Teil deshalb nicht fehl am Platze, weil der zweite systematische Teil der Arbeit sich auf die selbständigen, in eine Universität nicht eingegliederten Hochschulen beschränkt: die staatlichen (Bayerns) und die kirchlichen (von Eichstätt, Frankfurt, Fulda, Königstein, Paderborn und Trier), insgesamt 11 Anstalten, die 1962 zusammen 1855 Studierende aufwiesen. Die deutschen Universitätsfakultäten sind also hier anders als im geschichtlichen Teil nicht einbezogen, weshalb auch die neuesten Gründungen, bzw. Planungen von Regensburg, Bochum, Göttingen nicht behandelt werden.

Drei Grundfragen bilden den Kern der thematischen Abhandlung, die sogenannte kirchliche Hochschulfähigkeit (I), der wissenschaftliche Charakter (im Sinn des deutschen Hochschulrechts) (II) und das Promotions- und Habilitationsrecht der PhThH (III).

I. Verf. geht davon aus, „daß das institutionelle staatliche Hochschulmonopol auch heute noch fortgilt“ (S. 105) und stellt (gegen Thiem e) fest, daß es bis 1945 nirgendwo durchbrochen worden sei. Die nichtstaatlich errichteten Universitäten von Frankfurt (1912) und Köln (1919) haben eine Sonderstellung nur im funktionellen Bereich, nämlich in der materiellen Dotierung der Hochschule,

\* Alle Sperrungen von mir.

nicht institutionell; beide Universitäten bezeichnen sich in ihren Satzungen je als „Veranstaltung des Staates“. Die kirchlichen theologischen Studienanstalten wurden staatlicherseits nicht als Hochschulen bezeichnet. Auch das Preußische und Reichs-Konkordat vermeiden diesen Ausdruck vollständig, was jedoch nicht besagt, daß die Kirche in diesen Konkordaten das staatliche Hochschulmonopol anerkannt habe (gegen W. Weber). Eine „grundlegende Änderung“ trat erst nach 1945 ein, und zwar erstens dadurch, daß die Länderverfassungen von Bayern, Rheinland-Pfalz, Saarland und Nordrhein-Westfalen den Kirchen ausdrücklich das Recht zusprachen, eigene „Hochschulen“ zur Ausbildung der Geistlichen zu errichten — die saarländische Verfassung nennt sogar zusätzlich „theologische Fakultäten“ —, zweitens durch das faktische Verhalten auch solcher Länder, deren Verfassungen eine kirchliche Hochschulfähigkeit nicht kennen, gegenüber der Gründung (evangelischer) kirchlicher Hochschulen (Hamburg und Berlin). Der Staat ist diesen Gründungen nicht entgegengetreten. Es ist anzunehmen, daß dieses Verhalten aus der Anerkennung des verfassungsmäßigen kirchlichen Selbstverwaltungsrechts (GG Art. 140 in Verbindung mit WRV Art. 137 Abs. 3) — im heutigen Verständnis — beruht. B. hält jedoch die Ableitung der kirchlichen Hochschulfähigkeit aus dieser Quelle nicht für überzeugend. Übrigens sind ihr Schranken gesetzt, einmal insofern die Verfassungen nur Hochschulen „zur Ausbildung der Geistlichen“ vorsehen, was nach B. aber nicht ausschließt, daß auch sogenannte Laientheologen dem Hörerkreis angehören können. Sodann ergibt sich aus dem Preußischen Konkordat Art. 12 Abs. 2, daß die Kirche in den Bistümern mit staatlicher Fakultät eine PhThH nicht errichten darf. Die Frage der kirchlichen Hochschulfähigkeit wird im ganzen bejaht. „Inwieweit die Kirche von dem ihr gewährten Recht... Gebrauch macht, ist ihrem Ermessen anheimgegeben.“ (S. 115)

II. Auch das Prädikat der Wissenschaftlichkeit im Sinn des deutschen Hochschulrechts erkennt Verf. den PhThH zu. Sie sind Stätten der Forschung und Lehre. Der Einwand, der sich für die weltlich-juristische Betrachtung aus der glaubensmäßigen Bindung des katholischen Theologen ergibt, ist leichter zu lösen, als Verf. dartut — seit nämlich der Heilige Stuhl auch Nichtkatholiken, ja Nichtchristen, grundsätzlich die Möglichkeit gegeben hat, akademische Grade in Sacra Theologia zu erwerben (nicht veröffentlichte Verfügung des Heiligen Offiziums von 1961). Der von B. (S. 122) zitierte Satz: „Das Wesen der Theologie macht es aus, daß zu ihr ein Bekenntnis, d. h. ein bejahendes Anerkenntnis gehört“ (Thieme), ist in dieser Absolutheit nicht aufrecht gehalten worden. Was für die juristische Frage eine Erleichterung bedeutet, ist allerdings vom theologischen Selbstverständnis der Kirche und vom Wesen der Glaubenswissenschaft her durchaus ein Problem. — „Die organisatorische Gleichartigkeit und wissenschaftliche Gleichwertigkeit des Studienganges an PhThH und staatlichen theologischen Fakultäten“ (S. 130) steht für den Verf. fest und ist jedenfalls in der Praxis (Anrechnung von Studiensemestern) anerkannt. Die gegenüber den staatlichen Fakultäten stärkere Ein- und Unterordnung der kirchlichen Anstalten (unter die kirchliche Autorität) ist de facto durch weitgehende Selbstverwaltung gemildert.

III. Die dritte Frage — „Das Promotions- und Habilitationsrecht der PhThH“ — hat sich an dem „Trierer Fall“ entzündet und eine umfangreiche Literatur hervorgebracht, mit der B. sich besonders gründlich auseinandersetzt. Um der besseren Übersicht willen soll in diesem Bericht der Stoff in drei Fragen zerlegt werden: Hat die Kirche überhaupt das Recht, akademische Grade zu verleihen? (1) Können kirchliche Hochschulen nach deutschem Recht autorisiert wer-

den, zu promovieren und habilitieren (mit Rechtswirkung)? (2) Welches Verfahren wäre für diese Autorisierung anzuwenden? (3)

(1) „Das Recht der Katholischen Kirche, für ihren inneren Gebrauch akademische Grade zu verleihen, wird vom staatlichen Hochschulrecht vor allem mit Rücksicht auf die kanonisch-rechtliche Bedeutung des Doktorgrades nicht bestritten.“ (S. 135) B. verweist für diese Feststellung auf die Dissertation von W. Tenbörg, Kirchliches Promotionsrecht und kirchliche akademische Grade in der staatlichen Rechtsordnung<sup>3</sup>, geht jedoch nicht auf die für diese Arbeit grundlegende These ein, daß es zwei Arten von Graden gebe, kirchliche und staatliche. Diese seien öffentlich, jenen fehle der Öffentlichkeitscharakter. Den katholisch-theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten werde das Promotionsrecht durch staatlichen Verwaltungsakt übertragen, außerdem „verleihen sie auch die kirchlichen akademischen Grade. Die Verleihung des staatlichen und akademischen Grades vollzieht sich in einem Akt“ (Tenbörg S. 25). Daß es sich um zwei voneinander verschiedene Grade handle, ergibt sich für Tenbörg einmal „aus der allseits zugegebenen Notwendigkeit der Übertragung der Ausübung des Promotionsrechts durch den Staat und durch den Papst“ (Tenbörg S. 25), zweitens daraus, daß der kirchliche Grad, unabhängig vom staatlichen und der staatliche Grad unabhängig vom kirchlichen aberkannt werden könne. Aber so leicht läßt sich ein Ausweg aus dem (latenten) Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Kompetenz nicht finden. Es gibt nicht einen „staatlichen“ und einen „kirchlichen“ „Lic.“ oder „Dr.“. Der Doktorgrad ist ein akademischer Grad — mit dem Begriff akademisch ist sein Wesen umschrieben —, und als solcher ist er öffentlich, unabhängig von dem Träger der verleihenden Hochschule, abhängig allein von dem wissenschaftlichen (als wissenschaftlich anerkannten) Charakter dieser Hochschule. Das Zusammenwirken von Kirche und Staat bei der Verleihung und das Auseinandergehen bei der Aberkennung des Grades beweist nicht, daß das, worauf die beiderseitigen Anerkennungs- bzw. Aberkennungsakte sich richten, nicht eins sein könne. Die Öffentlichkeit der akademischen Grade kommt von dem Öffentlichkeitscharakter der Wissenschaft als solcher, was Tenbörg insofern zugibt, als er dartut, daß „letztlich die bereits bestehenden wissenschaftlichen Hochschulen... durch ihre Sprachrohre, die Fakultäten — und Rektorenkonferenzen“ darüber entscheiden, „ob das einer Einrichtung vom Staat neu verliehene Promotionsrecht anerkannt werden kann“. (S. 20) Die Zustimmung der Wissenschaft ist ein konstitutives Element, mag es sich um eine staatliche oder kirchliche Gründung handeln.

Dennoch kann die Feststellung von B. nicht bestritten werden: „Öffentlich-rechtliche Wirkung für den staatlichen Bereich kommt diesen Promotionen *ipso jure* jedoch nicht zu.“ (S. 135) Öffentlichkeit und staatlich-rechtliche Wirksamkeit sind nicht ein und dasselbe. Ja, man kann (mit Tenbörg) noch einen Schritt weitergehen: Der Staat kann für sein Territorium das Führen akademischer Grade einer bestimmten Hochschule verbieten bzw. von seiner Genehmigung abhängig machen, solange ihm die Wissenschaftlichkeit der betreffenden Hochschule nicht in rechtlich relevanter Weise nachgewiesen ist. Das gilt zunächst von ausländischen Instituten; und zwar deswegen, weil es dem Staat nicht zugemutet werden kann, die außerhalb seines Gebietes bestehenden und daher seinem Einblick entzogenen Hochschulen generell als (tatsächlich) wissenschaftlich hinzunehmen. Dasselbe gilt auch für inländische kirchliche

<sup>3</sup> Tenbörg, Wolfgang: Kirchliches Promotionsrecht und kirchliche akademische Grade in der staatlichen Rechtsordnung. Jur. Diss. München 1962. XXI u. 66 S.



Hochschulen. Ist in diesem Fall die Wissenschaftlichkeit des Lehr- und Forschungsbetriebes aber anerkannt und gesichert — sogar durch rechtliche Abmachungen zwischen Kirche und Staat, wie es bezüglich der Paderborner und Trierer Anstalten durch Art. 12 Abs. 2 mit Schlußprotokoll des Preußischen Konkordats geschehen ist —, so wäre es zum wenigsten unbillig, wenn der Staat die Grade einer solchen Hochschule ignorieren, das heißt als nicht-existent behandeln und daher ihre Führung verbieten wollte. Die Statuten der Trierer Theologischen Fakultät geben der Landesregierung — über das Konkordat hinaus — die Möglichkeit, in den wissenschaftlichen Betrieb der Fakultät konkret Einsicht zu nehmen, zum Beispiel bei Besetzung der Lehrstühle und den Promotionen. Ja, „Bei auftauchenden Bedenken hat die Landesregierung das Recht, beim Bischof wie auch beim Heiligen Stuhl vorstellig zu werden und auf Einhaltung der Statuten zu dringen“ (Art. 28 §§ 2 und 3 der Trierer Statuten). Daraus ergibt sich ein (wenigstens potentiell) Mitbeteiligtsein des Staates, was die Trierer Theologische Fakultät aus den anderen kirchlichen Hochschulen, auch aus den in Art. 12 des Preußischen Konkordats genannten wissenschaftlichen Seminaren heraushebt.

Es ist auch zuzugeben, daß der Staat in der Lage sein muß, unwürdige Personen von der öffentlichen Ehrenstellung auszuschließen, die mit den akademischen Graden gegeben ist. Wenn Tenbörg aber vorbringt, es „wäre bei einer freien Zulassung der Führung kirchlicher akademischer Grade die Möglichkeit gegeben, daß akademische Grade von unwürdigen Trägern im staatlichen Bereich geführt würden, ohne daß der Staat eingreifen könnte“ (S. 47), so ist dem zu widersprechen: Dem Staat stünde auch bei freier Zulassung „kirchlicher“ Grade durchaus das Recht zu, deren öffentliche Führung einem unwürdigen Träger zu untersagen — nach denselben Gesichtspunkten, nach denen er einem staatlich Graduierten den akademischen Grad entziehen kann. (Daß der Staat einen bloß kirchlich verliehenen Grad nicht entziehen kann, ist mit Tenbörg zu bejahen.)

(2) So wenig bestritten werden kann, daß die von der Kirche verliehenen akademischen Grade öffentlich (über die private Sphäre hinausgehend) sind — öffentlich und staatlich sind ja nicht identisch —, so bleibt doch die Frage, ob sie auch öffentlich-rechtliche Wirksamkeit über den kirchlichen Bereich hinaus gewinnen können. B. setzt sich mit der diese Frage verneinenden Ansicht (hauptsächlich von Weber und Thieme vertreten) auseinander, die besagt, daß nach dem überlieferten Rechtszustand und der gegenwärtigen Gesetzeslage der deutsche Staat nur staatliche Einrichtungen ermächtigen könne zu promovieren. Für die kirchlichen Hochschulen sei eine Autorisierung weder in der Form der Verleihung noch in der Form der Anerkennung des Promotionsrechts möglich. Verf. findet die Schwäche dieser These darin, daß sie Hochschulmonopol und Promotionsmonopol in eins setzt. Daß bis in die Gegenwart das Promotionsrecht staatlicherseits nur an staatliche Hochschulen übertragen wurde, „lag allein darin begründet, daß der Staat als wissenschaftliche Hochschule und damit als mögliche Träger des Promotionsrechts nur die von ihm errichteten Institute anerkannte“. (S. 139) Die Ausstattung einer nichtstaatlichen Hochschule mit dem Promotionsrecht war tatsächlich, aber keineswegs rechtlich ausgeschlossen. Jedenfalls ist, so argumentiert Verf. weiter, der von Weber angerufene „überlieferte Rechtszustand“ insofern nicht mehr beweiskräftig, als das staatliche Hochschulmonopol (die Grundlage der Beweisführung Webers) neuerdings in den Verfassungen mehrerer Länder (auch der von Rheinland-Pfalz) aufgehoben ist. Das Promotionsmonopol war nur ein Annex des Hochschulmonopols; wo

dieses weggefallen ist, hat auch jenes keine Geltung mehr. „Diese Auffassung ist durch die Praxis bereits bestätigt worden. Durch Beschluß vom 19. November 1957 hat der Senat von Berlin der evangelischen »Kirchlichen Hochschule Berlin das Recht auf Verleihung der akademischen Grade, ‚Doktor der Theologie (Dr. theol.)‘ und ‚Doktor der Theologie ehrenhalber (D. theol.)‘ erteilt.“ (S. 140)

Nun verhält es sich freilich mit dem Promotionsrecht einer evangelisch-theologischen Hochschule anders als mit dem einer entsprechenden katholischen Einrichtung. Hier geschieht die Privilegierung — dem Anspruch nach und in Wirklichkeit (vgl. S. 141 f.) — zuerst durch den Papst, dort hingegen hat der Staat freies Feld vor sich, da die protestantischen Kirchen ihrerseits kein Promotionsrecht erteilen. Hat der Staat also überhaupt die Möglichkeit, einer katholischen, schon päpstlich privilegierten Anstalt das Promotionsrecht zu verleihen? — Er hat es den katholisch-theologischen Universitäts-Fakultäten (und zuletzt dem Kanonistischen Institut an der Universität München) gegenüber getan, und zwar ohne formellen Bezug auf den vorangegangenen päpstlichen Verleihungsakt. „Der rechtliche Grund für die Ausübung des Promotionsrechts durch eine theologische Fakultät liegt ausschließlich in der kirchlichen Ermächtigung. Dem staatlichen Akt... kommt dagegen nur sekundäre Bedeutung zu.“ (S. 142) Das kommt darin zum Ausdruck, daß die staatlichen theologischen Fakultäten den Doktorgrad „im Namen des regierenden Papstes“ verleihen dürfen. — Nicht ein „doppelter Doktor“ wird verliehen, sondern der eine Dr. theol. Die staatliche Übertragung des Promotionsrechts an die theologischen Fakultäten geht praktisch darauf hinaus und „erschöpft sich... ihrem Inhalt nach darin, dem Promotionsrecht für den staatlichen Bereich die öffentlich-rechtliche Wirksamkeit zu verleihen“ (S. 143), eine Wirksamkeit, die zudem für den unmittelbar staatlichen Bereich minimal ist. B. kennt (mit Tenbörg) nur einen einzigen Anwendungsfall: Nach dem Bayerischen Hochschulgesetz vom 18. 6. 1962 ist für die Ernennung zum wissenschaftlichen Assistenten der Besitz des Doktorgrades gefordert. Im übrigen ist für den Staat das Staatsexamen entscheidend. Im (mittelbar staatlichen) Bereich der staatlichen Fakultäten ist der Doktorgrad als Voraussetzung der Habilitation gefordert. Diese Forderung wird nach den Habilitationsordnungen der staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten auch durch den „Dr.“ einer kirchlichen (inländischen oder ausländischen) Hochschule erfüllt (so Tenbörg S. 60), und da in den anderen (nichttheologischen) Universitäts-Fakultäten der Grad einer Hochschule des deutschsprachigen Auslandes dem einer deutschen Hochschule gleichgeachtet wird, so „muß es zulässig sein, in analoger Anwendung der Vorschriften... auch die von inländischen, kirchlichen Hochschulen verliehenen Grade anzuerkennen“. (Tenbörg S. 60)

(3) Wäre es angesichts dieser Rechtslage nicht einfacher und klarer, wenn der Staat auf einen eigenen Verleihungsakt verzichtete und sich auf die Anerkennung des kirchlich erteilten Promotionsrechts (für den „Doctor Sacrae Theologiae“!) beschränkte? Österreich hat diese Regelung durch das Konkordat von 1934 (Art. V § 2) für „die von den Päpstlichen Hochschulen in Rom verliehenen akademischen Grade der Heiligen Theologie“ getroffen; diese „sind in Österreich hinsichtlich aller ihrer kirchlichen und staatlichen Wirkungen anerkannt“. In Deutschland gibt es nur einen Vorgang dieser Art, die Anerkennung der in Trier 1950 durch den Hl. Stuhl errichteten Theologischen Fakultät. Diese Anerkennung erstreckt sich nicht nur auf die Errichtung, sondern „auch auf die Statuten, die Prüfungs- und Habilitationsordnung der Theologischen Fakultät sowie auf die von ihr zu verleihenden akademischen Grade“. Sie wurde durch den Kultusminister „namens des Landes Rheinland-Pfalz“ (am 22. 8. 1950) ausgesprochen.

Tenbörg hat die Nichtigkeit dieses Aktes behauptet, nicht, weil er wie Weber eine Autorisierung kirchlicher Hochschulen von seiten des Staates grundsätzlich für unmöglich hielte, sondern aus Verfahrensgründen. Eine solche Anerkennung, wie sie der rheinland-pfälzische Kultusminister ausgesprochen hat, sei ihrer Rechtsnatur nach nicht ein Verwaltungsakt, sondern Gesetz im materiellen Sinn. Sie sei als Rechtsverordnung anzusehen und hätte sich daher auf ein formelles, sie ermächtigendes Gesetz berufen müssen (lt. Art. 80 Abs. 1 GG), um gültig zu sein. Da dies nicht geschehen ist und nicht geschehen konnte, weil ein hier anzurufendes Gesetz nicht bestand, so seien die Trierer Promotionen als rein innerkirchliche Akte zu betrachten. Eine Rechtswirkung im staatlichen Bereich komme ihnen nicht zu. Dieser These widerspricht B. mit zwei überzeugenden Gründen: Erstens handelt es sich bei der Verlautbarung des Kultusministers um einen Vorgang, der mit der staatlichen Verleihung des Promotionsrechts zu vergleichen ist, jedenfalls in ihrer rechtlichen Wirkung über diese nicht hinausgeht. Verleihung (im konstitutiven Sinn) und rechtliche Sanktionierung sind ihrem Inhalt nach keine wesentlich verschiedenen Akte. Nun ist die Verleihung aber „zweifelsfrei ein Verwaltungsakt“ (S. 147). Die Schlußfolgerung ergibt sich von selbst. Zweitens: Es ist sachlich unrichtig, was Tenbörg vorbringt, um den Gesetzescharakter des ministeriellen Anerkennungsaktes zu beweisen: „Die Anerkennung soll sich nicht an eine Einzelperson oder an einen bestimmten Personenkreis richten, sondern an alle, die an der päpstlichen Fakultät in Trier kirchlich-akademische Grade erwerben... in einer zu diesem Zeitpunkt nicht bestimmbar Anzahl von Fällen“ (Tenbörg S. 63). Adressat des Anerkennungsaktes ist in Wirklichkeit aber die Fakultät als solche; ihrem (kirchlichen) Promotionsrecht wird Rechtswirkung für den staatlichen Bereich verliehen, was sich daran zeigt, daß mit den akademischen Graden in einem Satz auch die Statuten und die Promotionsordnung, die doch Fakultätsrecht darstellen, anerkannt werden. Es handelt sich also um die „Regelung eines Einzelfalles auf dem Gebiet des öffentlichen Rechts“, d. h. um einen Verwaltungsakt. (Vgl. S. 147)

Einen anderen, nicht formalen, sondern sachlichen Einwand Tenbörgs hat B. ebenfalls widerlegt. Tenbörg meint, daß der Minister durch Anerkennung des Trierer Promotionsrechts unzulässig in das Selbstverwaltungsrecht der staatlichen Fakultäten eingegriffen habe: „Wenn die deutschen staatlichen Fakultäten in ihren Habilitationsordnungen den Besitz eines deutschen staatlichen Doktorgrades als Voraussetzung für die Habilitation verlangen, so kann es nicht in der Macht des Kultusministers stehen, zu bestimmen, daß auch ein kirchlicher Doktorgrad genügen soll.“ (Tenbörg S. 62) Hier macht Tenbörg zwei Voraussetzungen, von denen die erste nur zum Teil, die zweite gar nicht zutrifft: Die staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten, die hier praktisch allein in Frage stehen, erkennen als Habilitationsvoraussetzung auch einen rein kirchlichen Doktorgrad in der Theologie oder im Kanonischen Recht an (s.o.). Ein Eingriff in deren Selbstverwaltung ist also jedenfalls nicht geschehen. Ferner ist nicht anzunehmen, daß ein Eingriff überhaupt beabsichtigt war. „Die Fakultäten sind darin frei, ... auch nichtstaatliche Grade gelten zu lassen“, und „Die staatliche Anerkennung ... bindet die Fakultäten keineswegs in der Weise, daß sie die von der kirchlichen Hochschule verliehenen akademischen Grade nunmehr als Habilitationsvoraussetzung anerkennen müssen.“ (S. 148) Demnach, so faßt B. zusammen, „ist die Anerkennung des Promotionsrechts der Theologischen Fakultät Trier rechtlich nicht fehlerhaft und daher gültig“. (S. 151) Auch „Die Anerkennung der kirchlichen Habilitation für den weltlichen Bereich ist hochschul-

rechtlich unbedenklich“ (S. 155), sofern gewährleistet ist, daß die kirchlichen Hochschulen gemäß ihren Satzungen die gleichen Leistungen verlangen wie die staatlichen Fakultäten. Da die Habilitationen der Trierer Fakultät der Einsicht des Staates, ja sogar der Beanstandung durch die Landesregierung geöffnet sind, „ist die Gleichwertigkeit der Habilitationsleistungen an der Theologischen Fakultät Trier, soweit dies rechtlich erfaßbar ist, gesichert.“ (S. 155)

Ein drittes Verfahren, mit dem der Staat kirchliche Hochschulen begünstigen kann, ist die Genehmigung zur Führung der von ihnen verliehenen Grade. Diese Form ist jedoch sehr viel schwächer als die der Verleihung und der Anerkennung. Sie erbringt inhaltlich nur den (negativen) Erfolg, daß sie vor der Strafe schützt, die nach dem Gesetz über die Führung akademischer Grade vom 7. Juni 1939 (AkGrG) demjenigen droht, der unberechtigt einen akademischen Titel führt. Positive Rechtswirkungen entstehen daraus nicht. Obwohl der Wortlaut von AkGrG deutsche nichtstaatliche Hochschulen nicht einbezieht, ist B. (mit Tenbörg) der Meinung, daß auch für die von solchen Hochschulen verliehenen Grade eine Genehmigung erteilt werden könne, und zwar auf Grund bestehender Rechtsanalogie. Es ist nicht anzunehmen, so argumentiert Tenbörg, daß das Gesetz die Träger eines von einer inländischen kirchlichen Hochschule verliehenen akademischen Grades schlechter stellen will als die von einer kirchlichen Hochschule des Auslandes Promovierten, die — was unbestritten ist — nach AkGrG die Genehmigung zur Führung ihrer Grade erlangen können. Für B. ist die Analogie „nicht zuletzt deshalb berechtigt, weil Staat und Kirche nach moderner Auffassung als gleichberechtigte Partner in einem Verhältnis der Koordination stehen, das Anklänge an das Völkerrecht erkennen läßt.“ (S. 144).

In diesem Sinn scheint der Kultusminister von Nordrhein-Westfalen der neu errichteten (kirchlichen) Theologischen Fakultät in Paderborn gegenüber gehandelt zu haben. Wie verlautet, hat er für die von dieser Fakultät zu verleihenden akademischen Grade die allgemeine Führungsgenehmigung erteilt — ohne „Anerkennung“ des Promotionsrechts, also ohne Privilegierung der Hochschule selbst. Ob die ministerielle Genehmigung in diesem Fall als Rechtsverordnung — in den dazu notwendigen Förmlichkeiten — ergangen ist, wie Tenbörg es für die Rechtsgültigkeit fordert, konnte nicht festgestellt werden.

Es bleibt aber die Frage, ob es auf Grund von AkGrG zum Führen eines von einer deutschen kirchlichen Hochschule verliehenen Grades überhaupt der staatlichen Genehmigung bedarf, ob also das formell nicht genehmigte Tragen eines solchen Doktor- oder Lizentiatentitels strafbar ist. B. hat diese Frage nicht behandelt, Tenbörg hat sie verneint. Er legt mit Weber u. a. das AkGrG so aus, daß es „nur“ (Tenbörg S. 33) die Führung der von deutschen staatlichen Hochschulen verliehenen Grade gestatte. Gegen die Verwendung einer Bezeichnung, die den akademischen Grad als nichtstaatlich (bloß kirchlich) erkennen lasse, z. B. „Dr. theol. der päpstlichen Hochschule...“ sei allerdings nichts einzuwenden. (Tenbörg S. 47 Anm. 80) — Hier und an anderen Stellen scheint Tenbörg vorauszusetzen, daß jede kirchliche Hochschule, die vom Papst errichtet und (oder) mit Promotionsrecht ausgestattet worden ist, eine päpstliche Hochschule sei. So gibt er (S. 61 u. ö.) auch der Trierer Theologischen Fakultät die Bezeichnung „päpstlich“. Von einer päpstlichen (Pontificia) Universität oder Fakultät oder Akademie kann jedoch nur bei solchen Instituten die Rede sein, die unmittelbar vom Heiligen Stuhl abhängig sind oder deren Träger der Heilige Stuhl ist, z. B. die Universität „Gregoriana“ in Rom. Sie sind erschöpfend im *Annuario Pontificio* aufgezählt; die Trierer Fakultät gehört nicht dazu. — Das Wort „nur“ steht nun aber nicht im Text des AkGrG.



Die §§ 1 und 2 haben folgenden Wortlaut: „§ 1 Die von einer deutschen staatlichen Hochschule verliehenen akademischen Grade dürfen im Gebiet des Deutschen Reiches geführt werden. § 2 (1) Deutsche Staatsangehörige, die einen akademischen Grad einer ausländischen Hochschule erworben haben, bedürfen zur Führung dieses Grades im Deutschen Reich der Genehmigung des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. (2) Die Genehmigung kann hinsichtlich der akademischen Grade bestimmter ausländischer Hochschulen allgemein erteilt werden.“ Zwischen den in § 1 zugelassenen deutsch-staatlichen Graden und den in § 2 behandelten ausländischen Graden ist ein drittes zwar nicht vorgesehen, aber auch nicht ausgeschlossen. Tenbörg weist nun aber auf die Durchführungsverordnung zum AkGrG hin, deren § 1 das abgrenzende „nur“ enthält: „1. Ein akademischer Grad darf nur geführt werden, wenn er von der dazu befugten Stelle ordnungsgemäß verliehen worden ist und der Beliehene hierüber eine Verleihungsurkunde oder ein Besitzezeugnis innehat.“ Es ist nicht anzunehmen, daß die Durchführungsverordnung eine Einschränkung einführt, die im Gesetz selbst nicht enthalten ist. Das „nur“ bezieht sich auf den Modus der Verleihung, nicht auf den Kreis der Verleihungsberechtigten. Die Verleihung muß „ordnungsgemäß“ erfolgt sein, und zwar von der befugten „Stelle“, womit die zuständige Stelle innerhalb der betreffenden Hochschule zu verstehen ist. Welche Hochschulen berechtigt sind, wird hier nicht mehr angegeben. Von nichtstaatlichen inländischen Hochschulen ist weder positiv noch negativ die Rede. Das beim Erlaß des Gesetzes noch undurchbrochene staatliche Hochschulmonopol ließ das auch gar nicht zu. Nachdem es aber verfassungsgemäß kirchliche Hochschulen gibt, kommt die Lücke im Gesetz zum Vorschein; sie kann, da es sich um ein Strafgesetz handelt, nicht ausgefüllt werden durch analoge Interpretation, sondern nur durch ein neues Gesetz. Ein solches ist aber nicht ergangen.

Die übrigen Fragen, die B. behandelt, betreffen die interne Organisation der PhThH, ihren organisatorischen Aufbau, ihre Rechtsform, ihr Verhältnis zu den Priesterseminaren und die Rechtslage der Hochschullehrer. B. bezeichnet diese Darlegung als „Überblick“, der „nur als Einführung verstanden sein will“ (S. 155 f.). Immerhin ist der Vergleich zwischen den Satzungen der verschiedenen Hochschulen sehr aufschlußreich und kann zu ihrer Vereinheitlichung und Verbesserung viel beitragen. Auch geht B. auf mehrere Einzelfragen sehr ausführlich ein.

Bezüglich der Trierer Theologischen Fakultät sollen die Ausführungen des Verf. in drei Punkten ergänzt bzw. in Frage gestellt werden: Die Meinung, daß der Rektor „größere Machtfülle“ habe (S. 166) als die Rektoren anderer kirchlichen Hochschulen, wird durch die Praxis nicht bestätigt. Die Statuten (Art. 15) sagen zwar, daß wichtige Fragen der Fakultätsversammlung „zur Beratung bzw. Entscheidung“ vorzulegen sind. Das heißt aber nicht, daß im Zweifelsfall die Präsomption für bloß beratende Funktion der Fakultätsversammlung spräche (vgl. 167). Jedenfalls kennt die Praxis in allen die Fakultät betreffenden Angelegenheiten nur die verbindliche Beschlußfassung — unbeschadet der Rechte des Kanzlers. Eine Abstimmung im Sinne der bloßen Beratung gibt es nur dem Regens des Priesterseminars gegenüber in der Seminar-konferenz, zu der die Professoren statutengemäß eingeladen werden, nicht gegenüber dem Rektor. De facto hat auch der Trierer Rektor die Stellung eines *primus inter pares*. Was die Bestellung des Rektors betrifft (vgl. S. 165), so bildet sich hier die Praxis aus, daß die Mitglieder der Fakultät ein Vorschlagsrecht haben. B. vertritt ferner die Meinung, daß die Trierer Theologische Fa-

kultät ebenso wie die meisten, ja vielleicht alle anderen PhThH im weltlichen Bereich keine Rechtspersönlichkeit habe (S. 172).

Was bedeutet aber die staatliche Anerkennung der Errichtung der Fakultät (nicht nur ihres Promotionsrechts), die nach Art. 42 der Verfassung von Rheinland-Pfalz nicht notwendig gewesen wäre? Daß sämtliche wirtschaftliche Angelegenheiten vom Priesterseminar wahrgenommen werden, besagt nicht, daß die Fakultät als solche nicht Träger von Vermögensrechten wäre. Sie hat z. B. auf Grund ihrer (ebenfalls staatlich anerkannten) Statuten (Art. 39 § 1 und 45) das dauernde Benutzungsrecht an der Bibliothek und an bestimmten Räumlichkeiten des Priesterseminars.

Den Ertrag seiner Arbeit für den gegenwärtigen Entwicklungsstand der PhThH bietet Verf. in sieben Punkten einer „Zusammenfassung“. Für die Weiterentwicklung stellt er die Tendenz fest, „die noch bestehenden rechtlichen Unterschiede zwischen den PhThH und den staatlichen Universitätsfakultäten weiter abzubauen“. Er hält es für gerechtfertigt, daß auf diese Weise den PhThH der Rechtsstatus verschafft wird, „der ihnen auf Grund ihrer Teilnahme am wissenschaftlichen Leben... gebührt“ (S. 198), betont aber auch, daß „eine vollständige rechtliche Gleichstellung der PhThH mit den theologischen Fakultäten zugleich ein gesteigertes Maß zur Mitverantwortung dieser Hochschulen für das deutsche Hochschulwesen“ bedeute (S. 199).

Eine umfangreiche Bibliographie und eine Dokumentation, welche die Statuten der PhThH — außer Eichstätt und Frankfurt — bietet, erhöhen noch den Wert dieser gründlichen und besonnenen Untersuchung.

Professor Linus Hofmann, Trier

## BESPRECHUNGEN

### FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

Korff, Wilhelm: *Ehre, Prestige, Gewissen*. — Köln: Bachem-Verl. 1966.  
181 S. Lw. 15,— DM.

Aufgabe dieser Untersuchung ist es, „das einander bedingte Zueinander von Gewissen und Ehre, von Ehre und Prestige, von Prestige und Status in geduldiger Analyse zu erhellen und diesem Proteischen sein Eigentliches abzugewinnen“ (30). Dabei steht die Frage „der Abgrenzung des Prestigephänomens vom Ehrphänomen“ (11) im Mittelpunkt der Bemühung.

Die Einführung bietet eine philologisch und kulturhistorisch aufschlußreiche Skizze der Problemgeschichte (13—30). Im Laufe der Analyse des Ehrphänomens (I. Kap.) werden die „Strukturelemente der Ehre“ untersucht (33—37), wird die „geschichtliche Bestimmtheit der Ehre durch das konkrete Ethos“ (38—54) anhand kulturgeschichtlicher Modelle demonstriert, werden „Ruhm und Prestige als defiziente Modi der Ehre“ (55—59) herausgestellt und „Innere Ehre und Gewissen“ einer vergleichenden Betrachtung unterzogen (60 f.). Dem „Problem der Moralität der Ehre“ widmet der Autor das II. Kapitel; er spürt der erwiesenen soziologischen und sozialpsychologischen Tatsache der „Identität von Ehre und Gewissen im archaischen Bewußtsein“ (65—69) nach, analysiert die „Moralität des Ehrstrebens“ (70—80), die „Moralität der inneren Ehre“ (81—95) und die „Moralität der Ehrinhalte“ (96—108). Im III. Kap. soll das „Sozialprestige als ‚entmoralisiertes‘ Ordnungsprinzip in der modernen Massengesellschaft“ (109) aufgewiesen werden. Der Verfasser beleuchtet den modernen Prestigebegriff — „Kennzeichnung der öffentlichen Existenz des heutigen Menschen“ (111—114), zeichnet die Wandlung „vom Ehrsymbol zum Prestigesymbol“ (115—133) nach, um dann eingehend den „Pluralismus sozialer Rangdifferenzierungen“ (134—163) zu erörtern. Abgeschlossen wird die Untersuchung von einer Studie „Zur Ethik des sozialen Status“ (165—176).

Daß es sich hier um eine reich befrachtete Untersuchung von sowohl kultursoziologischem als auch kulturetischem Belang handelt, geht aus der straffen Skizzierung der Hauptthemen hervor. Korff verarbeitet sehr konzipiologisch Material und kulturgeschichtliche Dokumentationen. — Biblisches hätte mehr berücksichtigt werden dürfen.

Die Studie bedeutet einen gewichtigen Beitrag zur Bewältigung der unbeendlichen Aufgabe, die ethischen und soziologischen Dimensionen zusammenzuschauen, recht zu integrieren und so „Konkrete“ Ethik zu betreiben. Der Autor hätte bisweilen den Akzent mehr auf den theologisch-ethischen Aspekt setzen können. Seine Arbeit insgesamt ist als gelungen zu betrachten und zu empfehlen, den kulturgeschichtlich, sozialpsychologisch und kultursociologischen Interessierten ganz besonders.

Noch ein Hinweis: In der Betonung der „wesenhaften Geschichtlichkeit“ wird mit Recht der monistische Humanismus der abendländischen Tradition in Frage gestellt und anhand eines Zitates aus Thomas von Aquin illustriert. Dabei könnte der Eindruck entstehen, als ob Thomas von Aquins Begriff der Natur geradezu exemplarisch den statischen Charakter des monistischen Humanismus dartut. Vergewaltigt man sich aber den Begriff *natura* bei Thomas von Aquin, der zuerst die Kreatürlichkeit und damit deren elementares *Werde-Sein* und deren *mutatio-Struktur*, dann das *Wesen* des Geschaffenen als einer aus Prinzipien geordneten Realität, ferner die Explikation und die positive Variabilität der *mutatio-Struktur*, die sich nicht nur in den wesenseigenen Potenzen, sondern auch im Einfluß äußerer Bedingungen kundmacht, schließlich die Erfüllung und Vollendung des kreatürlichen Seins benennt, dann wird man für die Möglichkeit des Ethos und seiner Geschichtlichkeit zu ganz anderen und vor allem positiven, überaus reichen Ansätzen kommen können. Was in einem Aufsatz als Zitat für die Explikation eines Gedankens geeignet erscheint, sollte nicht für weitere Zusammenhänge dogmatistisch mitgeschleppt werden.

L. Berg, Mainz

Was ist Theologie? Herausgegeben von Engelbert Neuhäusler und Elisabeth Gössmann. — München: Hueber-Verl. 1966, 450 S. Lw. 34,— DM.

Wer vermag heute noch umfassende und sachkundige Auskunft über die Frage zu geben, was Theologie sei? Sicher kein einzelner Theologe mehr. Im vorliegenden Sammelwerk geben 18 Fachtheologen eine Antwort, was ihre spezielle theologische Einzeldisziplin sei. Die Akzente werden innerhalb dieser Antworten etwas unterschiedlich gesetzt. Einige Beiträge verstehen sich stärker als eine Einführung in die Arbeitsweise ihres Faches, andere arbeiten stärker die Problematik heraus, die das betreffende Fach innerhalb seiner Stellung in der theologischen Wissenschaft kennzeichnet. Im Ganzen des Buches kommen beide Ziele zu ihrem Recht. Neben den selbstverständlichen Grundfächern sind vielfach auch schon die zu einem eigenen Fach ausgewachsenen Abieger mit eigenen Beiträgen bedacht worden, so Patrologie, Dogmengeschichte, Soziallehre, Ökumenische Theologie und die Theologie des geistlichen Lebens. Neben der Pastoraltheologie werden eigens Liturgiewissenschaft und Katechetik, nicht jedoch Homiletik behandelt. Der Schlußbeitrag der Herausgeber will bewußt nicht den Versuch unternehmen, die Vielfalt von Fragestellungen und Methoden der einzelnen Disziplinen in ein übergeordnetes System zu pressen. Aber er möchte doch einen Ausblick gewähren, der die vielfältigen Schritte der verschiedenen theologischen Fächer, als Schritte auf einem Weg erkennen läßt, der doch das Verbindende in der Vielfalt ist: eben die in all diesen Fächern sich darstellende Theologie. Gewiß ließe sich gerade zu dem letzten Thema noch mehr sagen. Innerhalb dieses Buches ist es aber anerkennenswert, daß auch dieser Schlußbeitrag den Rahmen der Einzelbeiträge nicht überschreitet. — Das Werk kann allen, die sich über „die“ Theologie informieren wollen, empfohlen werden. Es leistet somit auch einen Dienst als „Studienberatung“. Anerkennenswert ist, daß auch die historische Seite der Theologie, die heutigen Interessenten an der Theologie weniger liegt, recht gut erschlossen wird.

W. Breuning, Trier

Teresa von Avila: Die innere Burg. (El Castillo interior). Hrsg. u. aus dem Spanischen übers. von Fritz Vogelsang. — Stuttgart: Henry Goverts Verlag. 1966. (Goverts Neue Bibliothek der Weltliteratur) 224 S. Lw. 18,— DM.

„Die innere Burg“ Teresas von Avila ist eine bedeutende theologische Schrift von ganz besonderer literarischer Qualität und von hohem historischem Reiz. Wie alle wahre Mystik eben gerade zur Bewältigung der Aufgaben des Hier und Jetzt führt, wird in diesem Buch eindrucksvoll erhellt. Die Menschenkenntnis dieser erstaunlichen Frau in Verbindung mit pädagogischer und psychologischer Intuition, ihr praktischer Verstand, der die konkrete Situation mit großem Anpassungsvermögen zu meistern vermag, ihre Souveränität der eigenen Person, dem eigenen schwächlichen Leib gegenüber geben ihr eine Sicherheit in der Menschenführung, die ihre letzte Autorität jedoch nur von dem empfängt, dem diese mystische Seele in ständiger, liebevoller Betrachtung hingegeben ist. Durch Selbsterkenntnis, die zur Würde des Menschen gehört, über die verschiedenen Stufen hin zur lebendigen Mitte des Seins möchte Teresa die ihr Anvertrauten führen, dorthin „wo die tief geheimnisvollen Dinge zwischen Gott und der Seele vor sich gehen“. Die in bilderreicher Sprache, mit leidenschaftlicher innerer Anteilnahme vorgetragenen Gedanken sind allgemein so erfreulich „gesund“ und „vernünftig“, daß dieses Buch auch

für heutige Menschen sehr lesbar ist, nicht zuletzt natürlich wegen seines ergiebigen theologischen Tiefgangs.

C. Zulauf, Mainz

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 33. Band Revisionsnachtrag. — Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1963. XII, 94 S.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 32. Band Revisionsnachtrag. — Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1964. 141 S.

Zum 400. Geburtstag Luthers 1883 erschien der erste Band der Weimarer Lutherausgabe (WA). Die Initiative zu dieser ersten und einzigen kritischen Gesamtausgabe von Luthers Werken geht vor allem auf J.K.F. Knaake (1835—1905) zurück, der in mühevoller Kleinarbeit an die 2000 Urdrucke von Luthers Schriften gesammelt hatte. Die zuerst auf 40 Bde. berechnete Ausgabe umfaßt bisher 99 Bde. Davon entfallen 67 Bde. (WA 1—57) auf die Werke im engeren Sinn, 12 Bde. auf die Sonderabteilung „Briefe“, 6 Bde. auf die Abteilung „Tischreden“, 15 Bde. auf die Reihe „Deutsche Bibel“. Das zuerst auf 10 Jahre veranschlagte Unternehmen ist jetzt nach über 80 Jahren immer noch nicht abgeschlossen. Die Texte selbst sind allerdings im wesentlichen ediert. Zur Zeit wird einerseits noch an den abschließenden Registerbänden gearbeitet, andererseits versucht man die Mängel der Ausgabe zu beheben. Diese sind vor allem darauf zurückzuführen, daß Knaake das gewaltige Unternehmen zunächst allein und noch dazu neben den Aufgaben seiner Landpfarre bewältigen zu können glaubte. Luthers Psalterscholien von 1513—1515, die Knaake zunächst als Zeugnis des vorreformatorischen, katholischen Luther nicht drucken lassen wollte und die dann G. Kawerau in Durchbrechung der chronologischen Ordnung der Ausgabe „mit liebloser Eile“ (K. A. Meissinger) als Bd. 3 und 4 nachbrachte, werden neu herausgegeben. Neben den textkritischen Verbesserungen wird auch ein sachkritischer Apparat beigegeben, der auf die von Luther benützte altkirchliche, mittelalterliche und humanistische Psalmenauslegung verweist und so wesentlich die Wertung von Luthers Auslegung erleichtert. Die übrigen der seit langem vergriffenen Bände 1—54 sollen unverändert im fotomechanischen Verfahren nachgedruckt werden. Lücken und Fehler will man in getrennt erscheinenden „Revisionsnachträgen“ verbessern und ergänzen. Bisher liegen solche Revisionsnachträge (= RN) zu Bd. 33 (Weimar 1963) und zu Bd. 32 (Weimar 1964) vor. Während der RN zu Bd. 33 mit einem Umfang von 688 Seiten 79 Seiten Erklärungen umfaßt, sind die Anmerkungen von RN 32 für 569 Seiten auf 123 Seiten angewachsen. Dazu kommen noch Abkürzungsverzeichnis, Wort- und Namenregister. Nach den in RN aufgestellten Grundätzen sollen die Literatur seit 1883 systematisch für die Revision ausgewertet, die Bibliographie der Lutherdrucke neu bearbeitet und die Einleitungen auf den neuesten Stand gebracht werden. Was die Textgestalt selbst betrifft, so werden nur die offensichtlichen Druck- und Lesefehler verbessert. Daneben wird auf neu gefundene Drucke und Handschriften sowie auf in der Literatur vorgeschlagene Konjekturen verwiesen. Den breitesten Raum nehmen die erklärenden Anmerkungen ein und unter diesem wieder die germanistischen Worterläuterungen. Hier ist wertvolle Arbeit geleistet worden. Daß die Nachträge die ein oder andere Erklärung schuldig bleiben, einige nicht ganz zutreffen und über manche theologisch-sachliche Bemerkung man verschiedener Ansicht sein kann, wird bei der Fülle des Materials niemand wundern. Mir scheint es z. B. eine einseitige Beurteilung zu sein, die dem Verständigungswillen des Kaisers auf dem Augsburger Reichstag nicht gerecht wird, wenn es RN 32 zu 132,21 heißt: „Sehr bald schon wurde sichtbar, daß dies“ (nämlich, daß alles wieder in den alten Stand gesetzt wird) „das eigentliche Ziel des Reichstages war.“ Dem Leser wird eine Auffassung des Herausgebers aufgedrängt, wenn dieser zu der Stelle, an der Luther sich von seinem aktualistischen Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes „vor 10 Jahren“ distanziert, anmerkt: „Ante 10 annos Die Zeitangabe darf man sicher nicht wörtlich verstehen“ (RN 32 zu 247,26 ff.). Denn im allgemeinen datiert Luther ziemlich genau. Warum sollte auch dieses 1530 von Luther revidierte aktualistische Verständnis nicht auf den Luther von 1519—1521 passen? Der Hinweis in RN 32 zu 95,22 auf Hebr. 10,22 ist sehr dienlich, doch wäre zu beachten, daß die Übersetzung Luthers „ynn volligem glawben“ hier gerade nicht plerophoria wie etwa Erasmus durch certitudo oder summa fiducia wiedergibt, sondern der Vulgata folgt, die plerophoria durch plenitudo übersetzt. Nicht befriedigend ist der Zitatnachweis zu WA 32, 156,14 f. Weiter ist nicht ersichtlich, weshalb RN 32 zu 269 wohl Bartholomäus, Anthonius, Christopherus erläutert werden, nicht aber die protectio ad S. Jacobum (Vgl. dazu N. Paulus, Gesch. des Ablasses III [Paderborn 1923] 285 f.; LThK<sup>2</sup> 5, 833 f.; 9, 319 f. Eck, Vierhundertvier Artikel Art. 119). Auch der Ausdruck „Meister Hans“ wäre erklärungswürdig gewesen (WA 32, 217,30). Zum Begriff „causa finalis“ (RN 32 zu 531,27) hätte auch auf Melancthons De dialectica libri IV verwiesen werden können, RN 32 zu 133,4 f. hätte es nahe gelegen, bei den Artikeln des Kirchenrechts an die Artikel des zweiten Teils der CA zu denken. Das Personenregister scheint, wie eine flüchtige Stichprobe ergibt (vgl. WA 32, 269: von den dort genannten Namen: Bartholomäus, Anthonius, Jakobus, Franciscus, Christophorus werden nur die ersten beiden im Register aufgeführt), ziemlich unvollständig zu sein. Diese kritischen



Anmerkungen — ich mußte mich auf RN 32 beschränken — möchten jedoch die in den vorliegenden RN geleistete mühevollen Kleinarbeit in keiner Weise schmälern.

Jeder, der sich mit Luthers Schriften näher beschäftigt, wird dieses Unternehmen der Revisionsnachträge dankbar begrüßen und vielfachen Gewinn daraus schöpfen.

E. Iserloh, Münster

Schillebeeckx, Edward OP: Offenbarung und Theologie. Gesammelte Schriften Bd. 1. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965. 350 S. Lw. 32,— DM.

Dieser von Hugo Zulauf übersetzte 1. Band der gesammelten Schriften von Edward Schillebeeckx bringt Aufsätze aus den Jahren von 1944 bis 1963 über die Probleme, welche einer Einleitung in die Theologie zuzurechnen sind.

Der erste der vier Teile enthält vier Aufsätze, die das Wesen der Offenbarung und ihre Überlieferung betreffen. Die Offenbarung wird begriffen als Einheit von Heilsgeschehen und Verkündigung, die komplementäre, sich gegenseitig fordernde Aspekte der Offenbarungswirklichkeit sind (31, 37). Bei der Überlieferung wird eine erste konstitutive Phase abgehoben von einer zweiten erklärenden Phase (55), welche die latenten Reichtümer der ersten Phase ans Licht bringt, wobei als ihr Subjekt die ganze kirchliche Glaubensgemeinschaft gemäß ihrer inneren Gliederung aufgezeigt wird. In diesem Zusammenhang wird die Wirksamkeit des „Glaubenslichtes“ der kirchlichen Gemeinschaft zusammen mit dem unfehlbaren Lehramt als das strukturelle Prinzip der Unveränderlichkeit des Glaubens durch all seine verschiedenen Entwicklungsphasen hindurch deutlich herausgestellt (73). Als unkatholisch wird sowohl jede Ausschließlichkeit (*sola scriptura* — *sola traditio* — *solum magisterium*) als auch die Behauptung von zwei oder drei parallelen und unabhängigen Quellen zurückgewiesen (29).

Der zweite Teil bringt sieben Aufsätze über die Theologie, die unter der Überschrift zusammengefaßt sind: Gläubige Besinnung auf die Offenbarung. Hier geht es um den Ausgangspunkt, die Grundlagen und Quellen der Theologie im allgemeinen und der Theologie der Hochscholastik im besonderen. Bei aller Beachtung des inspirierenden Einflusses der affektiven Glaubensweisheit wird doch herausgestellt, daß Theologie als solche keine fromme Erbauung, sondern Wissenschaft und deshalb methodisch ist.

Im dritten Teil sind drei Aufsätze zusammengefaßt, in denen es um die Eigenart unserer Gotteserkenntnis und um den Wert der Glaubensbegriffe geht. Verf. betont nicht nur die Mehrdimensionalität der menschlichen Wahrheitswelt (209 f.), sondern auch den Perspektivismus der menschlichen Wahrheitserkenntnis, wobei die Betonung des nicht-begrifflichen Erkenntnismomentes im Erkenntnisakt, das den Wahrheitswert der begrifflichen Erkenntnis grundlegt und die Inadäquatheit der Begriffe bewußt werden läßt, ihm die Möglichkeit gibt, die menschliche Erkenntnis trotz aller konstitutionellen Begrenztheit nicht relativistisch mißzuverstehen. Bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis wird gesagt, daß der wirklichkeitserfassende Wert dieser Erkenntnis weder aus dem Begrifflichen an sich und als solches bezogen werden kann, noch in der subjektiven Geistesdynamik (Maréchal) gründet; die Grundlage dafür ist vielmehr die objektive Dynamik des Seinsinhaltes der sogenannten Transzendentalien, welcher der Geist in einem intellektuell tendierenden oder projektiven Akt bejahend folgt. Dieser Teil bringt auch eine beachtenswerte Auseinandersetzung mit der Glaubensschau des Thomas v. Aquin nach Seckler, die eine deutliche Warnung ausspricht vor der Identifizierung der Seinsoffenbarung mit der inneren Heilsoffenbarung (*den instinctus naturae* und *den instinctus fidei*).

Der vierte Teil enthält zwei Aufsätze, von denen der erste die Heilsgeschichte als Grundlage der Theologie herausstellt. Hier wehrt sich der Verf. gegen das Vorgehen einer sogenannten „kerygmatischen“ Theologie, die die Heilsbedeutung und den Lebenswert des Dogmas unter Mißachtung der Bemühung um die Verständlichkeit des Dogmas herausarbeiten will. Von der Struktur der Offenbarung her wird die Theologie bestimmt als Besinnung auf Gott, der uns in einer Heilsgeschichte anspricht und dessen Sprechen nur in dieser Heilsgeschichte vernnehmbar ist. Da aber die Begrifflichkeit wesentlich zur menschlichen Besinnung und Bewußtmachung gehört und damit auch der Sinn dieser im Glauben angenommenen Heilsgeschichte zu theologischem Ausdruck (auf den theologischen Begriff) gebracht werden muß, damit die Heilsbedeutung klar und prägnant sichtbar wird, kann eine kerygmatische Theologie nicht gegen eine spekulative Theologie ausgespielt werden. Der letzte Aufsatz: Die Wende in der heutigen Dogmatik, die zurückgeführt wird auf den Einfluß neuer Aspekte der menschlichen Existenzzerfahrung: die Einsicht, daß im menschlichen Denken zwar ein begriffliches Moment wesentlich ist, das aber nicht vom Begriff lebt, sondern von der Erfahrung; die Erkenntnis des spezifisch Menschlichen, das keine Gegebenheit, sondern ein Auftrag ist — wobei der Mensch als fundamentale Freiheit im Blick ist, als „Wesen der Möglichkeit“, dessen eigene Seinsweise in einer wesentlichen Korrelation zwischen dem sich selbst dem Leib mitteilenden Geist

und der an diesem Geist teilhabenden Leiblichkeit liegt; die Entdeckung der Geschichtlichkeit des menschlichen Bewußtseins und des innerweltlichen Auftrags des Menschen. Der Aufsatz zeigt die fruchtbare Auswirkung dieser Einsichten auf die einzelnen Traktate der systematischen Theologie.

In all diesen Aufsätzen ist zu spüren, wie der Verf. den Geist unserer Zeit auf die Momente hin abtastet, die zu einer Erneuerung und Bereicherung der Theologie beitragen können, ohne daß er in Einseitigkeiten verfällt. Solche Einseitigkeiten, die es in der Theologie unserer Tage gibt, vermeidet er, weil er vertraut ist mit der ganzen Tradition, besonders der des Hochmittelalters, und die Leitung des charismatischen Lehramtes zu respektieren gewillt ist. Es ist ein Buch, das jedem Theologen zur Lektüre nicht genug empfohlen werden kann.

J. Schmitz, Mainz

**Gibt es Grenzen der Naturforschung? Eranosreden.** — Freiburg — Basel  
— Wien: Herder-Verl. 1966. 176 S. (Herderbücherei 253) kart. 2,80 DM.

Dieses Bändchen enthält vier Reden, die zwischen 1946 und 1962 auf Eranos-Tagungen gehalten wurden. Die Grenzen der Naturforschung sind von der Frage her verstanden, ob der naturwissenschaftliche Zugang zur Natur der einzig mögliche und einzig richtige ist. Die beiden ersten Reden, die von den Naturwissenschaftlern Erwin Schrödinger und Gerald Holton stammen, versuchen die Voraussetzungen der Naturwissenschaft offenzulegen. Die dritte Rede von Hans Kayser stellt eine andere Art der Naturerfahrung heraus, die nicht auf dem Mittel des wissenschaftlichen Experimentes beruht. Und im letzten Vortrag versucht Baeck den Blick zu öffnen für das Spannungsgefüge des menschlichen Daseins innerhalb der Natur und Welt und für das Geheimnis der personalen Individualität. Interessant ist, daß Erwin Schrödinger ähnlich wie Prof. Carl Friedrich Weizsäcker die These von der zunehmenden Vereinfachung und Vereinheitlichung der Naturwissenschaft vertritt und sich damit unausgesprochen in Gegensatz zu so manchen diesbezüglichen Äußerungen Karl Rahners in unseren Tagen stellt.

J. Schmitz, Mainz

**Stakemeier, Eduard: Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung.** Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. — Paderborn: Bonifaciusdruckerei. 1966. 268 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XVIII) Lw. 18,50 DM.

Dieses vorbildliche Buch über das in theologischer und ökumenischer Hinsicht wichtigste Dokument des 2. Vatikanums enthält nicht nur den lateinischen Originaltext mit nebenstehender deutscher Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar, der die große Sachkenntnis eines unmittelbar an der Konzilsarbeit Beteiligten verrät, sondern darüber hinaus einen geschichtlichen Teil, der zunächst die Konstitution über die Offenbarung einordnet in die Lehrentfaltung vom Tridentinum bis zum 2. Vatikanum und in die Ergebnisse der Kontroverstheologie und des ökumenischen Dialogs. Diese Arbeit Stake-meiers macht deutlich, daß in dieser Entwicklung kein Bruch vorliegt, sondern Kontinuität besteht. Im zweiten Teil des geschichtlichen Überblicks wird das Werden dieser Konstitution von der ersten bis zur vierten Periode des Konzils dargestellt.

J. Schmitz, Mainz

**Gerken, Alexander OFM: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart.** — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 127 S. 10,80 DM.

Das Buch enthält sechs lesenswerte Aufsätze; die letzten vier handeln von der Liebe, vom Gebet, vom Zeugnis und vom Rätestand. Das besondere Interesse der Seelsorger und Theologen dürften die beiden ersten Aufsätze finden. Der erste führt den heute zu konstatierenden Umbruch der geistigen Welt auf einen Wandel der Denkform zurück, der sich darin äußert, daß als Weg zu Wahrheit und Wirklichkeit jetzt vor allem der Weg der Erfahrung gilt und nicht der Weg über die Idee — eine Denkform, die der biblischen verwandt ist. Der zweite Aufsatz: „Theologie von unten“ oder von „oben“ stellt zwei Grundrichtungen in der heutigen Theologie heraus, die als Transzendentaltheologie und als dialogische Theologie gekennzeichnet werden. Dabei spricht die kritische Bewertung für das ausgewogene Urteilsvermögen des Verfassers.

J. Schmitz, Mainz

---

**Beilagenhinweis:** Den dieser Folge beigelegten Prospekt des **Paulinus-Verlages, Trier**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

#

X 21935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Peter Stockmeier, Tübingen  
Zum Problem des sogenannten „konstan-  
tinischen Zeitalters“

Rudolf Lange, Bamberg  
Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die  
vielen sozialkulturellen Individualitäten der  
Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Wilhelm Thüsing, Trier  
„Milch“ und „feste Speise“

Franz Mußner, Regensburg  
„UNA VOCE“  
Zum Mißbrauch einer alten Formel

Wilhelm Pesch CSSR, Mainz  
Ein theologischer Kommentar zum Jakobusbrief

Besprechungen:  
Verschiedenes, Dogmatik — Fundamental-  
theologie, Biblische Theologie

Heft 4  
Juli/August 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.



# Zum Problem des sogenannten „konstantinischen Zeitalters“

Von Prof. Peter Stockmeier, Tübingen

Die Redeweise von einem konstantinischen Zeitalter bestimmt nicht erst in der Gegenwart die Diskussion um die historische Sicht der Kirche. Keineswegs handelt es sich aber dabei um eine Formel klarer Eindeutigkeit, sondern um einen äußerst schillernden Begriff, dessen Aussage weder zeitlich-geschichtlich noch inhaltlich befriedigend abgegrenzt ist. Es scheint, daß gerade diese Unverbindlichkeit der weiten Verbreitung des Wortgebrauchs entgegenkommt, freilich weniger in Kreisen der Fachhistoriker als im Vorfeld der Wissenschaft, vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt. Angesichts dieses Umstandes scheint es wohl notwendig, den Sinngehalt dieser Redeweise nach Möglichkeit zu erhellen und einigermaßen zu umgrenzen; tatsächlich gehen auch die neuesten Handbücher der Kirchengeschichte auf diese Problemstellung ein<sup>1</sup>. Es zeigt sich aber auch hier, daß es kaum möglich ist, den vielschichtigen Komplex, der mit dem Begriff konstantinisches Zeitalter angesprochen wird, allseits zu klären. Trotzdem legt sich ein solcher Versuch nahe, und zwar nicht nur um einer Sprachregelung zu dienen, sondern durchaus, um das gemeinte Phänomen selbst zu durchleuchten und die daraus resultierenden Konsequenzen sichtbar zu machen.

## I. Die Periodisierung:

Wie gesagt, der Begriff „konstantinische Ära“ entstammt weniger dem Bereich historischer Forschung als der (vorwissenschaftlichen) Diskussion um das Verständnis der Kirche in Welt und Geschichte; weithin verbindet sich damit ein kritischer, wenn nicht gar negativer Aspekt, insofern nämlich durch die Religionspolitik Konstantins d. Gr. (ca. 285 bis 337) eine Fehlentwicklung in der Geschichte der Kirche inauguriert worden sei. Den Verfechtern dieser Meinung gilt das über 1500 Jahre andauernde konstantinische Zeitalter als Epoche der Machtkirche. In zahlreichen Variationen, so erklären sie, „trat während dieser Zeit das konstantinische Modell in Erscheinung. Einmal als Machtgebilde etabliert, habe die Kirche in dauerndem Streit um die Ausweitung, Erhaltung oder Wiedergewinnung ihrer Machtpositionen gerungen. Dadurch sei ihre ursprüngliche, aus der Forderung des Evangeliums kommende Gegnerschaft zur Welt verfälscht worden und ihre missionarische Bemühung sei daher mit Recht auf Widerstand gestoßen, weil sie mit politischer Expansion verbunden war . . . In der Tiefe lebte das alte Heidentum

<sup>1</sup> Vgl. z. B. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte* (Herderbücherei 237/38), Freiburg-Basel-Wien 1965; K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*<sup>3</sup> (Handbuch der Kirchengeschichte I, hg. v. H. Jedin), Freiburg-Basel-Wien 1965, 472 ff.

verborgen weiter und drang mit Beginn der Renaissance ungebrochen wieder an die Oberfläche<sup>2</sup>“. Diese Auffassung von der konstantinischen Epoche entspringt offensichtlich einem Unbehagen an der Gegenwartsstruktur der Kirche, für die man den ersten „christlichen“ Kaiser verantwortlich macht; ihm fällt danach die Schuld an der Entwicklung jener unchristlichen Strukturen zu, die das Bild der Kirche über Jahrhunderte entstellen. Insofern erscheint die Formel vom konstantinischen Zeitalter auch mehr als Werturteil, denn als historischer Begriff.

Chronologisch gesehen knüpft zwar die Bezeichnung an der Gestalt und dem Werk Konstantins d. Gr. an, sie meint aber nach einer verbreiteten Auffassung eine Periode der Kirchengeschichte, die bis in die Gegenwart reicht, zumindest insoweit als das Ende dieses Zeitalters angekündigt wird. Dem Historiker stellt sich von daher natürlich die Frage, ob eine solche Periodisierung angebracht ist? Nach allgemeiner Gepflogenheit umfaßt eine Epoche, die nach dem Namen einer welthistorischen Gestalt deklariert wird, in etwa die Zeit ihrer Wirksamkeit; demgemäß sprechen wir von einem augusteischen oder einem justinianischen Zeitalter. Sicher läßt sich die geistige oder politische Dynamik einer solchen Ära durch Daten nicht scharf eingrenzen, trotzdem wird sie durch die Lebenszeit einer geschichtsmächtigen Persönlichkeit in ihrem Schwerkraft bestimmt. Wendet man diese Prinzipien auf unsere Fragestellung an, dann ergibt sich als konstantinische Ära eben jener gewiß bedeutungsvolle Zeitabschnitt, der von der Regierungszeit Konstantins d. Gr. umschrieben und geprägt wird. Aus diesem historischen Verständnis heraus erklärt z. B. auch K. Aland, es sei „nicht richtig, im heute üblichen Sinne von einem konstantinischen Zeitalter zu sprechen<sup>3</sup>“. Damit wird keineswegs behauptet, daß die Jahrzehnte zu Beginn des 4. Jahrhunderts nicht von großer Tragweite für die Zukunft der Kirche gewesen seien; aber um einer klaren Begriffsbildung willen wird die Sprechweise vom konstantinischen Zeitalter auf dessen eigentliche geschichtliche Grenzen beschränkt.

Vom historischen Standort aus kann man einer solchen Reduktion auf den eigentlichen Sinn des Ausdrucks nur beipflichten, und dies um

<sup>2</sup> So P. Giloth, Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: Hochland 53 (1960/61) 97–106, 101 f.; vgl. auch H. Kühner, Tabus der Kirchengeschichte. Notwendige Wandlungen des Urteils, Nürnberg 1964, 102–107.

<sup>3</sup> K. Aland, Art. Konstantin der Große, in: RGG<sup>3</sup> III 1785. Sein Aufsatz über: Das konstantinische Zeitalter, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung, Gütersloh 1960, 165–201, beschränkt sich demgemäß auch nur auf eine Skizze von Konstantins Regierungszeit. Fr. Vittinghoff, Konstantin der Große und das Konstantinische Zeitalter der Kirche, in: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, hg. v. W. P. Fuchs, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966, 21–33, arbeitet dagegen mit dem weiten Begriff.

so mehr, wenn man nach dem zeitlichen Terminus fragt, der im weiten Verständnis liegt. Fraglos impliziert die Redeweise vom konstantinischen Zeitalter eine pauschale Charakterisierung der Kirche, und zwar vorwiegend unter einem negativen Kennzeichen. Damit wird zugleich aber das Problem der Periodisierung der Kirchengeschichte angesprochen, das bekanntlich manchen Schwierigkeiten unterliegt<sup>4</sup>. Der Begriff des konstantinischen Zeitalters subsumiert eine mehr als 1500jährige Geschichte, die nicht nur in sich sehr differenziert ist, sondern auch in ihren Anfängen wie in ihrem Ausgang manchen Vorbehalten unterliegt.

So eindeutig zunächst der Beginn dieser Periode mit Kaiser Konstantin anzuheben scheint, der kritischen Forschung stellen sich bereits hier manche Fragen. Im allgemeinen bringt man den Ursprung zusammen mit der sogenannten konstantinischen Wende, unter der man die Umorientierung der römischen Religionspolitik durch Kaiser Konstantin gegenüber dem Christentum versteht und die damit verbundenen Konsequenzen. Zweifellos hat seine Politik gegenüber den ersten drei Jahrhunderten der Kirchengeschichte einen Wandel geschaffen, aber auch hier zeigt uns die sorgfältige Analyse der voraufgehenden Epoche, wie sehr das Geschehen zu Beginn des 4. Jahrhunderts schon vorbereitet war, und zwar gerade auf Seiten der Kirche<sup>5</sup>. Noch schwieriger gestaltet sich dann der Versuch, das Ende des so verstandenen konstantinischen Zeitalters zu bestimmen<sup>6</sup>. Man kann es in Zusammenhang bringen mit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Einheit, mit dem Aufkommen des Systems radikaler Trennung von Kirche und Staat oder mit der Neubewertung auf das Verhältnis Kirche — Welt in der Gegenwart<sup>7</sup>. Bezeichnenderweise stoßen wir aber in Bereichen, die das konstantinische Modell abgestoßen haben, auf neue Formen gegenseitiger Interessenabstimmung bzw. Kooperation. Eine Periodisierung der Kirchengeschichte im Sinne eines zerdehnten konstantinischen Zeitalters erscheint darum sowohl von seiner phänomenologischen Struktur wie vom zeitlichen Ansatz her äußerst fragwürdig.

<sup>4</sup> Vgl. H. Jedin, Art. Kirchengeschichte III, in: LThK<sup>2</sup> VI 214—217.

<sup>5</sup> Siehe H. Rahner, Die Konstantinische Wende, in: Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg-Basel-Wien 1966, 186—198; P. Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, in: Hist. Jahrb. 82 (1963) 1—21. Pointiert ausgedrückt hat sich die „Konstantinische Wende“ auf Seiten der Kirche schon längst vor Konstantin vollzogen.

<sup>6</sup> Zu diesem Problem siehe W. Kahle, Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“, in: ZRG 17 (1965) 206—234; M. D. Chenu, Eind van het Konstantijnse tijdvak, in: Het Schild (1961) 121—139.

<sup>7</sup> Zur allgemeinen Analyse des Wandels siehe R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel 1950.

## II. Konstantin im Streit der Meinungen:

Allein die lebhafteste Auseinandersetzung um Kaiser Konstantin bestätigt seinen Einfluß auf die Folgezeit. Bei aller kritischen Haltung sollte man ihn freilich nicht rundweg zum Prügelknaben der Entwicklung stem-peln; andererseits widerspricht es den Tatsachen, diesen Herrscher zu idealisieren. Von den antiken Voraussetzungen her erscheint jedenfalls Konstantins Hinwendung zum Christentum durchaus legitim, und auch die zunehmende Verschmelzung von Kirche und Staat erfolgt nach den Denkformen der Zeit. Für einen Zeitgenossen wie Eusebius wirkte er freilich wie eine Art Heilsbringer, und von daher erklären sich seine Lobsprüche, die er in der *Vita Constantini* nach literarischem Modell vortrug. So unterschiedlich aber auch das Urteil über diesen Herrscher ausfallen mag<sup>8</sup>, es geht trotzdem nicht an, Konstantin nach Bedarf in ein Licht zu setzen, von dem her willkürlich Licht und Schatten verteilt werden. Das Urteil über den ersten christlichen Kaiser erweist sich doch weit differenzierter als etwa in folgender Behauptung von H. Kühner: „Die abendländische Kirche hat ihn zwar nicht formell, wie es die Ostkirche getan hat, zum Heiligen und dreizehnten Apostel erhoben, aber sie hat ihm doch, nach Petrus, den bedeutendsten Platz in ihrer Geschichte zugewiesen.“<sup>9</sup> Und der gleiche Verfasser fährt dann weiter: „Ist aber das Geschichtsbild dieses kalt berechnenden, geradezu neronischer Grausamkeit fähigen, Frau und Sohn mordenden Gewaltherrschers noch weiterhin so aufrechtzuerhalten, wie es den Gläubigen seit über anderthalb Jahrtausenden in einer fast dogmatischen Unverrückbarkeit vorgestellt wird“<sup>10</sup>.

Um entsprechende Konsequenzen ziehen zu können, wird hier offensichtlich ein Konstantinsbild aufgebaut, das mehr vom Sichtwinkel der Gegenwart her gezeichnet ist als von der zeitgenössischen Situation. Gewiß wird niemand die oben erwähnte Untat an seiner Familie verharmlosen; aber der vorzügliche Kenner der Materie J. Vogt stellt gerade diesen Vorgang in den Zusammenhang mit den Bemühungen Konstantins zum Schutz der Ehe und erklärt: „Alle Zeitgenossen haben Constantin bestätigt, daß er selbst seine Ehe rein gehalten hat; mehrere Gesetze bezeugen, daß er den Verstoß gegen die Keuschheit für ein Verbrechen, wir dürfen wohl auch sagen, für eine schwere Sünde genommen hat. Offenbar ist er durch die Missetat der ihm nächstverwandten Menschen

<sup>8</sup> Das negative Urteil über Konstantin basiert weitgehend auf E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1776—88, und J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, Basel 1853.

<sup>9</sup> H. Kühner, *Tabus der Kirchengeschichte* 102.

<sup>10</sup> Ebd. 102 f. Eine Durchsicht kirchengeschichtlicher Handbücher bestätigt jedoch eine durchaus kritische Sicht der Ereignisse; vgl. Anm. 48.



tief getroffen worden und aufgesprungen wie ein verwundetes Tier. So hat er, sein Heiligstes schützend und zugleich als Gesetzgeber gebunden, die furchtbaren Strafen vollziehen lassen<sup>11</sup>."

Allein dieses Gegenüber der Meinungen zeigt, wie stark das jeweilige Konstantinsbild auf das Urteil über die von ihm angebahnte Entwicklung einwirkt; tatsächlich steht das Mittelalter im Bannkreis des ersten christlichen Kaisers. Nachhaltigen Einfluß übte schon die Herrscherideologie des Eusebius von Cäsarea aus, wonach Konstantin transparent wird für den himmlischen Pantokrator und als neuer Moses und David erscheint<sup>12</sup>. Antik-heidnische Elemente der Kaiseridee verbanden sich mit alttestamentlichen Gedankengängen und boten so die Grundlage für die Entwicklung eines christlichen Kaiserbildes, das in Konstantin idealisiert wurde<sup>13</sup>. O. Treitinger hat das Nachwirken dieses Herrscherideals im byzantinischen Bereich deutlich herausgearbeitet. „Konstantin wird verpflichtendes Vorbild aller byzantinischen Kaiser, die von ihm bewußt und unbewußt geprägte Idee bleibt mit unwesentlichen Wandlungen bestehen<sup>14</sup>." Damit bewahrt aber auch das von Konstantin inaugurierte Verhältnis von Kirche und Staat seine Gültigkeit, obschon wir auch in der Geschichte des byzantinischen Reiches immer wieder den moralischen Einspruch der Kirche beobachten, und zwar von Athanasius über das Mönchtum bis zu durchaus selbstbewußten Patriarchen der Ostkirchen.

Das konstantinische Leitbild prägte aber ebenso die Kaiseridee im Westreich. Bewußt knüpfte man auch hier an die antike Tradition an, nicht zuletzt um dadurch den eigenen Anspruch gegenüber Ostrom zu sichern<sup>15</sup>; die Adaption des Alten Testamentes erfolgte in der gleichen Intention, nämlich das Herrschaftsamt zu legitimieren und sein Selbstverständnis auszusprechen<sup>16</sup>. Von daher wird es einsichtig, weshalb z. B. Karl der Große den Beinamen David führt, eben um sein Königtum auch

<sup>11</sup> J. Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*<sup>2</sup>, München 1960, 256.

<sup>12</sup> Vgl. dazu A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843—1204)*, Darmstadt 1959, 4 f.

<sup>13</sup> Eusebius von Cäsarea gab dieser Tendenz in seiner *Vita Constantini* nachhaltigen Ausdruck; vgl. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, Zollikon-Zürich 1947.

<sup>14</sup> O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*<sup>2</sup>, Darmstadt 1965, 130.

<sup>15</sup> Siehe E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Mainauvorträge 1954), Darmstadt 1963.

<sup>16</sup> Die betonte Anknüpfung an alttestamentliche Vorstellungen während dieser Periode behandelt R. Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.—8. Jahrhundert)*, Bonn 1964.

ideell zu fundieren<sup>17</sup>. So zurückhaltend er zunächst gegenüber einer Angleichung an Kaiser Konstantin war<sup>18</sup>, die Entwicklung des abendländischen Kaisertums führte unweigerlich zur Rezeption des konstantinischen Modells. „Mit der Kaiserkrönung Karls des Großen war die constantinische Tradition auf das abendländische Kaisertum der Karolinger übergegangen<sup>19</sup>.“ Gerade auch von seiten der Kirche erinnerte man vielfach an dieses Idealbild; so schreibt Papst Hadrian I. im Jahre 778 an den fränkischen Herrscher und beschwört dabei die Zeiten Konstantins d. Gr.: „Wie in den Zeiten des heiligen römischen Papstes Sylvester von dem frommen Konstantin, dem großen Kaiser seligen Angedenkens, durch Freigebigkeit die heilige, katholische und apostolische Kirche Gottes erhoben und erhöht worden ist, und wie dieser ihr in diesen Teilen des Abendlandes Macht zu verleihen geruht, so möge in der Gegenwart unter Eurer glücklichen Regierung und zu unseren Zeiten die heilige Kirche sprossen und frohlocken und mehr und mehr dauernd erhöht werden, damit alle Völker, welche davon Kunde erhalten, sagen können: Herr, bewahre den König und erhöhe uns an dem Tage, an dem wir zu Dir rufen: denn siehe, ein neuer allerchristlichster Gotteskaiser Konstantin ist uns in unserer Zeit entstanden, und Gott hat durch ihn seiner Kirche, der des heiligen Apostelfürsten Petrus, alles zu verleihen geruht<sup>20</sup>.“ In der ganzen Gedankenführung wird abgestellt auf das angleichende Gegenüber von Karl und Konstantin, wozu die sogenannte konstantinische Schenkung die rechtliche Grundlage liefern sollte<sup>21</sup>. Und wenn Stephan V.

<sup>17</sup> Vgl. K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, 357 f.; W. Mohr, Die karolingische Reichsidee, Münster 1962; H. Stegar, David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten und zwölften Jahrhunderts, Nürnberg 1961. „Der karolingische König war also schon seit Pipin nicht ein König unter anderen, sondern der *David Rex der Christenheit*, als solcher *fundamentum et caput omnium Christianorum*. Das gilt nicht nur für die Person des Königs, sondern auch für sein Haus und damit für das Reich der Franken, dem eine dauernde Führung in der Christenheit zugesprochen wurde“ (E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken 52).

<sup>18</sup> Die Belastung mit kirchlichen Interessen und Streitfragen mochte einen solchen Vergleich nicht geraten erscheinen lassen; siehe E. Ewig, Das Bild Konstantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: Hist. Jahrb. 75 (1956) 1–46, 34 f.

<sup>19</sup> Ebd. 44.

<sup>20</sup> MG Epp III 587.

<sup>21</sup> H. M. Klinkenberg, Art. Konstantinische Schenkung, in: LThK<sup>2</sup> VI 483 f. Das Kaiserbild wurde gleichfalls nach dieser Schenkungsurkunde gezeichnet, die einen beträchtlichen Einfluß über die päpstlichen Interessen hinaus ausübte; siehe A. Schönegger, Die kirchenpolitische Bedeutung des „Constitutum Constantini“ im früheren Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani), in: Ztschr. f. kath. Theol. 42 (1918) 327–371; 541–590.

ins Reich der Franken kam und 816 Ludwig dem Frommen eine Krone aufs Haupt setzte, die angeblich von Kaiser Konstantin stammte, dann erhellt auch hieraus das traditionelle imperiale Programm.

Als Vorbild figuriert Kaiser Konstantin aber auch noch für die Herrscher des hohen Mittelalters, die das Ideal des im christlichen Glauben geeinten Reiches zu verwirklichen trachteten. „Mit der *renovatio imperii* im Zeitalter der Ottonen wird der antike Kaiserkanon rezipiert, den Konstantin beherrscht<sup>22</sup>.“ Brun von Querfurt († 1009) führt im Hinblick auf die missionarische Aufgabe bittere Klage darüber, daß seit dem heiligen Kaiser Konstantin und dem Vorbild Karl nur noch wenige sich einen wahrhaft königlichen Namen erworben hätten<sup>23</sup>. Die Entstehung der Nationalstaaten zerstörte jedoch im Laufe der Zeit das Leitmodell des einen Imperiums, und damit trat auch der erste christliche Kaiser als Leitbild der Herrscher in den Hintergrund. Immerhin bringt Martin Luther seine Hochachtung zum Ausdruck, wenn er vom „guten Kaiser Konstantin“ spricht und dessen Eingreifen in das Konzilsgeschehen von Nizäa wohlwollend beurteilt<sup>24</sup>. Dieser Sachverhalt entspricht in etwa dem positiven Urteil über die Einheit von Kirche und Staat, die von den Reformatoren gutgeheißen wurde und gerade in Calvins Theokratie einen besonderen Ausdruck fand. Durch Jahrhunderte steht also Konstantin der Große als Idealbild eines guten und christlichen Herrschers im Bewußtsein des Morgen- und Abendlandes; mehr oder weniger mißt man dabei Person und politische Konzeption der jeweiligen Kaiser an der Gestalt der Vergangenheit. Insofern läßt sich nicht von der Hand weisen, daß die Strahlkraft Konstantins über die Daten seiner Regierungszeit hinauswirkt.

Nahezu so alt wie der Lobpreis auf Kaiser Konstantin ist aber auch die Kritik an der von ihm realisierten Begegnung von Kirche und Staat samt den höchst bedeutsamen Konsequenzen. Bekannt ist jenes Wort des afrikanischen Sektierers Donatus, der den Abgesandten Konstantins entgegnete: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?“ Über die Kritik an der Person hinaus wird hier die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Kirche und staatlicher Macht gestellt — freilich erst, als sie nicht mehr dem eigenen Vorteil diene. Im übrigen verschloß selbst Eusebius, der nicht selten geschmähte Lobredner Konstantins, keineswegs die Augen vor den nachteiligen Folgen der neuen Förderungspolitik.

<sup>22</sup> H. Wolfram, Konstantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches, in: *MIÖG* 68 (1960) 226—243, 243.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens<sup>2</sup>, Stuttgart 1955, 97.

<sup>24</sup> Von den Konziliis und Kirchen (Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borchardt u. G. Merz, *Erg. R. VII*, München 1963, 60).

<sup>25</sup> Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* III 3 (CSEL 26, 73).

Ganz ungeschminkt stellt er fest, daß Heiden und heimliche Irrlehrer „sich aus Furcht vor den Drohungen des Kaisers in die Kirche einschlichen“<sup>26</sup>. Der Mangel eines echten Glaubensentscheides, den eine rückschauende Betrachtung weithin den nun in die Kirche Drängenden anlastet, wird offensichtlich von den Zeitgenossen selbst als Problem empfunden. Man ist erstaunt zu vernehmen, wenn der Panegyriker Eusebius sogar behutsame Töne der Kritik in seine *Vita Constantini* mischt: „Sein aufrichtiger Glaube und sein wahrheitsliebender Charakter bewogen den Kaiser, der Verstellung dieser Scheinchristen zu trauen, und es war dies ein Makel, den der Neid seinen herrlichen Eigenschaften anhängte“<sup>27</sup>. Hier werden in der Tat Gefahren angedeutet, die aus der politischen Konzeption Konstantins erwuchsen. „Des Kaisers ‚friedliebendes Wesen‘ war, ins Realpolitische übersetzt, die große Leidenschaft dieses Mannes: das geeinte, große römische Imperium zu erobern und zu sichern. Alles andere war dafür nur Mittel und wurde nur daran gemessen“<sup>28</sup>. Wenn dieser Sachverhalt von einem Hofbischof wie Eusebius markiert wird, und zwar in einer enkomiastischen Verherrlichung seines Helden, dann geht man kaum fehl in der Annahme, daß sich in weiteren kirchlichen Kreisen Unbehagen verband mit der Freude über den neuen religionspolitischen Kurs.

Diese kritische Haltung, und zwar ganz im Sinne der späteren Theorie von der Depravation der Kirche, legte beispielsweise auch Hieronymus an den Tag, als er den Plan seines leider nicht ausgeführten Geschichtswerkes entwarf. „Für den Fall“, so erklärte er, „daß Gott mir das Leben schenkt und daß meine Tadler aufhören wollen, mich nach meiner Flucht und bei meiner zurückgezogenen Lebensweise zu verfolgen, habe ich mich entschlossen, die Geschichte von der Ankunft des Erlösers bis auf unsere Zeit, d. h. von den Aposteln bis auf den Verfall in unseren Tagen niederzuschreiben. Es soll gezeigt werden, wie und durch wen die Kirche entstanden ist, wie sie gewachsen ist und durch die Verfolgungen zugenommen hat, wie sie durch das Martyrium ihre Verherrlichung erlangt, wie sie die christlichen Fürsten in ihren Schoß aufgenommen und dadurch zwar an Macht und Reichtum gewonnen, dafür aber an innerer Kraft eingebüßt hat“<sup>29</sup>. Wenn Konstantin hier auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, so macht die Verherrlichung der Martyrerzeit gegenüber dem Abfall unter den christlichen Herrschern allzu deutlich kund, auf wen diese Ausführungen gemünzt waren. Das schematische Geschichtsbild, das die

<sup>26</sup> *Vita Const.* III 66 (GCS 1, 113).

<sup>27</sup> *Ebd.* IV 54 (GCS 1, 139).

<sup>28</sup> H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961, 82.

<sup>29</sup> Hieronymus, *Vita Malchi* 1 (Pl 23, 53 BC).



Redeweise von der konstantinischen Wende impliziert, bestimmt bis in die Gegenwart einen charakteristischen Aspekt kirchengeschichtlicher Betrachtungsweise. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Klage des Kirchenhistorikers Sokrates († nach 439), der schon von einer Hellenisierung des Christentums spricht, einem Prozeß, durch den seit Konstantin das wahre Christentum überwuchert werde<sup>30</sup>.

Die kritischen Stimmen gegenüber dem von Konstantin d. Gr. eingeleiteten Bündnis zwischen Kirche und Staat werden also schon sehr früh laut; auch wenn sie nicht zahlreich sind, so nehmen sie doch charakteristische Elemente des negativen Urteils späterer Jahrhunderte vorweg. Der Hinweis auf Konstantin intendiert natürlich keine Periodisierung; er erfolgt in der Absicht, den Anfang des kirchlichen Verfalls zu markieren. Daß diese Behauptung nicht näher ausgewiesen wird, verübelt niemand, obschon man heute den Sachverhalt differenzierter beurteilt<sup>31</sup>. Immerhin war damit ein Urteils-Schema bereitgestellt, das in der Folgezeit vielfach auftaucht, wenn die Forderung nach der ‚reinen‘ Kirche erhoben wird.

Unter diesem Gesichtspunkt begegnet uns die Kritik am konstantinischen Modell bei den religiös-schwärmerischen Bewegungen des Mittelalters. Die Reaktion gegen die Großkirche verband sich mit einer grundsätzlichen Negation jener bezeichnenden Einheit von religiöser Sendung und weltlicher Macht, für die man den ersten christlichen Kaiser verantwortlich machte. Albigenser und Waldenser, Franziskanerspiritualen und Hussiten argumentieren mit diesem Hinweis; man greift zurück in die Vergangenheit, um aus ihrem Blickwinkel die Gegenwartskirche anzugreifen. Danach ist die katholische Kirche eine „Tradition von Menschen“ und vollends seit der Konstantinischen Schenkung ganz entartet<sup>32</sup>. Auch Dante huldigt dieser Anschauung — eben im Hinblick auf ein stark politisch-weltlich orientiertes Papsttum —, indem er klagt: „Ach, Konstantin, wieviel des Unheils streute nicht deine Taufe, vielmehr jene Schenkung,

<sup>30</sup> Sokrates, Hist. eccl. 1, 22: „Παρεφύη γάρ μικρόν ἔμπροσθεν τῶν Κωνσταντίνου χρόνων τῷ ἀληθεῖ Χριστιανισμῷ Ἑλληνίζων Χριστιανισμός, καθάπερ καὶ τοῖς προφήταις ψευδοπροφήται, καὶ ἀποστόλοις ψευδαπόστολοι παρεφύοντο“ (PG 67, 136 AB).

<sup>31</sup> Selbst R. Harnack, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Olten-Freiburg 1963, urteilt in seiner Analyse der Konstantinischen Wende vorsichtiger.

<sup>32</sup> A. Borst, Die Katharer, Stuttgart 1953, 215. Man wird freilich schwer ausmachen können, von welcher Sekte jeweils dieser Gedanke übernommen worden ist, da es sich — wie wir gesehen haben — um einen längst geläufigen Topos handelt (vgl. ebd. Anm. 11).

die euren ersten reichen Vater freute<sup>33</sup>.“ Und Bernhard von Clairvaux denkt gleichfalls in diesen Kategorien, wenn er Papst Eugen III. zu erwägen gibt: *Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis; non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris... In his successisti, non Petro, sed Constantino*<sup>34</sup>. Zahlreiche religiöse Bewegungen des Mittelalters erhoben die Forderung nach einer reinen Kirche, deren Idealgestalt man in der vorkonstantinischen Zeit verwirklicht glaubte<sup>35</sup>. Die Kritik am ersten christlichen Kaiser und dessen Begünstigung des Christentums verband sich mit einer oft schwärmerischen Idealisierung der sogenannten Märtyrerkirche; ihr gegenüber erschien die zeitgenössische *Ecclesia romana* verderbt.

In dieser Motivverbindung begegnet uns die Kritik an Konstantin vielfach auch in der Neuzeit, wie zuletzt W. Kahle aufgewiesen hat<sup>36</sup>. Während die Reformatoren selbst unter je verschiedenen Vorzeichen das harmonische Verhältnis zum Staat guthießen, griff mit der Neubesinnung auf das geschichtliche Verständnis der Kirche wieder das abwertende Urteil über Konstantin Platz, dem man nun im Zuge der Verfallstheorie erneut das Verhängnis anlastete. Die Magdeburger Centuriatoren verfaßten ihr Geschichtswerk ganz unter diesem Gesichtspunkt und sahen demgemäß im Handeln des ersten christlichen Kaisers den entscheidenden Grund der Fehlentwicklung<sup>37</sup>. Gottfried Arnold († 1714) griff das Geschichtsdenken des Matthias Flacius und seines Kreises auf in seiner Un-

<sup>33</sup> Div. Comm. Inf. 19, 115—117. Schärfer äußert sich Dante noch über Konstantin in *De monarchia* II: *O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam si vel nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset, vel umquam sua pia intentio ipsum fefellisset*. Im übrigen kleidet auch Walther von der Vogelweide seine Sorge in dichterische Verse:

Künec Constantin, der gap so vil,  
als ich es in bescheiden wil,  
dem stud ze Rôme, sper,  
kriuz unde krône.

Zehant der engel lûte schrê  
'owê, owê, zem dritten wê!

(Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, hg. v. C. v. Kraus<sup>10</sup>, Berlin-Leipzig 1936, 32).

<sup>34</sup> PL 182, 776A.

<sup>35</sup> E. Benz, *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*<sup>2</sup>, Darmstadt 1961; P. Stockmeier, *Die Alte Kirche — Leitbild der Erneuerung*, in: ThQ 146 (1966) 385—408.

<sup>36</sup> Vgl. W. Kahle, *Ende des konstantinischen Zeitalters*, 211 ff; ferner W. Kraegi, *Vom Nachleben Constantins*, in: SZG 8 (1958) 289—326.

<sup>37</sup> *Historia ecclesiastica* (14 Bde.), Basel 1559—74.

ê stuont diu kristenheit mit zûhten  
schône:

Der ist nûein gift gevallen  
ir honec ist worden zeiner gallen.  
Daz wirt der werlt her nâch vil leit'.

partheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des NT bis 1688<sup>38</sup>; gerade bei ihm spielt die Auseinandersetzung mit Konstantin eine entscheidende Rolle, und zwar so sehr, daß er im Profil eines Gegenchristus erscheint. In der Tat sind bei ihm die meisten Argumente vorweggenommen, die in der Folgezeit immer wieder gegen das konstantinische Zeitalter eingewendet werden. Nach Arnold liegt der grundsätzliche Fehlgriff Konstantins darin, daß er die Welt bewußt in die Kirche einschleuste. Insofern war es „um die erste reinigkeit des Christentums vollends geschehen. Da wolte Constantinus die zwey widerwärtigsten dinge vereinigen, Gottes und des teufels regiment zusammen setzen, Christus und Belial solten gleichsam mit einander gute freunde werden“<sup>39</sup>. Bezeichnend für Arnolds Standpunkt, aber auch für unsere Überlegungen, ist die Tragweite, welche er diesem Geschehen zu Beginn des 4. Jahrhunderts beimißt: er beklagt nämlich, daß von der Reinheit des Anfangs „wir noch bis jetzo nichts mehr als schatten und bilder übrig haben, ja auch diese nicht einmal mehr erhalten können. So gar ist der tag Constantini, da er sich vor einen Christen bekannt haben, der gottseligkeit betrübt und schmerzlich gewesen...“<sup>40</sup>. Wie sehr im übrigen diese Argumentation das Geschichtsbild Arnolds prägt, zeigt die Breite der Ausführungen über dieses Thema.

In der ständigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat bildet Konstantin d. Gr. eine Art Schlüsselfigur. Vor allem die Vertreter eines betonten Spiritualismus sehen in ihm Anfang und Ursache der kirchlichen Verweltlichung und damit des ständigen Verfalls. Gottfried Arnolds Einfluß auf die Urteilsbildung bei den verschiedensten religiösen Strömungen ist unübersehbar, so vor allem auf bestimmte Kreise innerhalb des Pietismus; beachtenswert ist in diesem Zusammenhang das Urteil des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf († 1760), der es als ein Mißverständnis bezeichnet, „daß bey der wahren Kirche viel Menschen seyn müssen. Christi Kirche ist ein kleine Heerde, ein geringer Hauffe“<sup>41</sup>. Entgegen der

<sup>38</sup> Frankfurt 1699—1700. (Zur Einsicht stand die dreibändige Ausgabe Schaffhausen 1740—42 zur Verfügung.) Auch in dem Werk Erste Liebe...<sup>3</sup> Frankfurt-Leipzig 1712 II 209 äußert sich Arnold dahin, daß „aus der Kirche sey ein Hur Hauss worden“. Sein Urteil begründet er folgendermaßen: „Alles dieses unbeschreibliche Elend so sich in die folgende Zeiten, ja in die Ewigkeit selbst mit der erfolgenden Straffe erstreckte, kam von der großen Sicherheit und dem Überfluß her, welchen der Kaiser in die Kirche brachte, als wodurch die ohnedem schon in Sicherheit werckende Gemüther vollends gefället und alles in Grund verderbet wurde.“

<sup>39</sup> G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien I 160.

<sup>40</sup> Ebd. I 160.

<sup>41</sup> N. L. Zinzendorf, Des Grafen von Zinzendorf Inhalt dererjenigen Reden, welche zu Berlin vom 1ten Januar 1738 bis 27ten Aprilis in denen Abend-Stunden sonderlich für die Manns-Personen gehalten worden<sup>2</sup>, Berlin-Altona 1740, 200.

großen Zahl, die sich mit der Angleichung an den Staat und nicht selten mit Gewalt einstellte, wird hier für die Kirche der Wenigen plädiert. In die Kritik an der konstantinischen Struktur stimmt übrigens auch Johann Gottfried Herder († 1803) ein, am stärksten wohl im Hinblick auf die Entwicklung des Christentums im griechischen Sprachbereich: „Als endlich das Christentum erhöht und ihm in der Kaiserfahne der Name gegeben ward, der noch jetzt als die herrschende römisch-kaiserliche Religion über allen Namen der Erde wehet; auf einmal wurde da die Unlauterkeit offenbar, die Staats- und Kirchensachen so seltsam vermischte, daß beinahe keinem menschlichen Ding mehr sein rechter Gesichtspunkt blieb. . . . Der geistliche Stand ward in den Staat eingeführt, nicht wie er bei den Römern gewesen war, unmittelbar mitwirkend zum Staate; ein Mönchs- und Bettelstand ward er, dem zugute hundert Verfügungen gemacht wurden, die andern Ständen zur Last fielen, sich einander selbst aufhoben und zehnfach geändert werden mußten, damit nur noch eine Form des Staats bliebe. Dem großen und schwachen Konstantin sind wir ohne sein Wissen jenes zweiköpfige Ungeheuer schuldig, das unter dem Namen der welt- und geistlichen Macht sich selbst und andre Völker neckte oder untertrat, und nach zwei Jahrtausenden sich noch jetzo kaum über den Gedanken ruhig vereint hat, wozu Religion und wozu Regierung unter den Menschen da sei“<sup>42</sup>. Die Vermischung von Staat und Kirche erscheint auch hier als Folge der konstantinischen Religionspolitik, obschon dem Kaiser selbst zugerechnet wird, daß er die Konsequenzen seines Vorgehens nicht überschaute. Ehe Jakob Burckhardt also in der Mitte des 19. Jahrhunderts sein einflußreiches Werk „Die Zeit Constantins des Großen“ verfaßte<sup>43</sup>, gab es eine lange Tradition negativen Urteilens über den ersten christlichen Herrscher und seine von ihm vollzogene Begegnung von Kirche und Staat. Burckhardts Darstellung übte ihrerseits auf das Konstantinsbild der Gegenwart einen nachhaltigen Einfluß aus. Allerdings hat sich gerade in den letzten Jahren ein entschieden positiveres Urteil durchgesetzt, wobei nur auf die Arbeiten von J. Vogt<sup>44</sup>, K. Aland<sup>45</sup>, H. Dörries<sup>46</sup> oder H. Kraft<sup>47</sup> zu verweisen ist. Keinesfalls liegen die Dinge so, wie H. Kühner meint, daß den Gläubigen über Jahrhunderte hinweg ein Konstantinsbild „in einer fast dogmatischen Unverrückbarkeit vorgestellt“

<sup>42</sup> J. G. Herder, Ideen zur Geschichte der Menschheit, Sämtliche Werke (Bd. 30) Stuttgart-Tübingen 1853, 68.

<sup>43</sup> Erstmals Basel 1853.

<sup>44</sup> Constantin der Große und sein Jahrhundert<sup>2</sup>, München 1960; ders. Art. Constantinus der Große, in: RAC III 306–379.

<sup>45</sup> K. Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, in: Kirchengeschichte Entwürfe, Gütersloh 1960, 202–239.

<sup>46</sup> Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954.

<sup>47</sup> Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955.



wurde<sup>48</sup>. Gewiß läßt sich nicht ignorieren, daß die schärfste Kritik daran aus Kreisen kommt, die einer klaren Distanz von Kirche und Welt bzw. Staat das Wort reden. Immerhin ist aber jene Religionspolitik, die von Kaiser Konstantin eingeschlagen und von der Kirche begrüßt wurde, nicht erst der Gegenwart zum Problem geworden; die kritischen Einwände sind vielmehr so alt wie dieses Modell selbst. Im Laufe der Jahrhunderte wächst freilich ihre Dringlichkeit, und mit der Rückbesinnung auf das eigentliche Wesen der Kirche erreichen sie in der Gegenwart eine neue Aktualität.

### III. Die Auswirkungen der konstantinischen Religionspolitik:

Wenn heute so gerne das Ende des konstantinischen Zeitalters beschworen wird, dann setzt eine solche Forderung bzw. Feststellung in etwa das Andauern dieser Epoche bis in die Gegenwart voraus. Wir betonten oben, daß eine solche Einteilung der geschichtlichen Wirklichkeit kaum entspricht; indes soll damit die Problematik der angesprochenen Qualifikation nicht ignoriert werden. Während man in Betracht der Periodisierung den Begriff füglich einschränkt auf den Rahmen der konstantinischen Lebensdaten, unterliegt allerdings eine Beurteilung jener Folgen, die durch den Verbund von Kirche und Staat zu Beginn des 4. Jahrhunderts in der Tat eingeleitet wurden, weitaus größeren Schwierigkeiten. Unweigerlich machen sich hierbei Vorentscheidungen geltend, die das Verständnis der Kirche selbst betreffen. Ein Blick auf die einschlägigen Äußerungen zu diesem Thema illustriert unübersehbar diesen Sachverhalt, wobei nicht selten eine gewisse Animosität das nüchterne Urteil trübt.

Die Ablehnung richtet sich vor allem gegen Strukturen der Kirche, die im Gefolge — zum Teil jedoch schon früher — der konstantinischen Religionspolitik entstanden sind und bis heute nachwirken. Indes ist bereits hier einzuschränken, daß die Entwicklung auf die Reichskirche hin Jahrzehnte in Anspruch nahm; das ganze 4. Jahrhundert behauptete das Heidentum noch einen wichtigen Platz im Rahmen des Imperiums<sup>49</sup>. Erst Theodosius der Große erließ unter dem 28. Februar 380 einen Edikt, in dem das nizänische Glaubensbekenntnis für alle Bürger als verbindlich erklärt wurde; geraume Zeit nach Konstantin wird also auch rechtlich jene charakteristische Einheit geschaffen, die Kirche und Imperium so eng verzahnen, daß die Trennungswand schier aufgehoben erscheint. Die pauschale

<sup>48</sup> (Vgl. oben Anm. 10). Beispielsweise macht J. Hergenröther in seinem Handbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg 1884, 309 f., sehr nüchtern auf die Schattenseiten in Konstantins Regierung aufmerksam. Ähnliches gilt auch von dem Artikel Konstantin I., in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon III (Freiburg 1884) 974, den O. Rauscher verfaßt hat.

<sup>49</sup> Siehe hierfür die Darstellung bei J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929 (Nachdruck Darmstadt 1963).

Redeweise vom konstantinischen Zeitalter berücksichtigt keineswegs jenen differenzierten Prozeß, der das Christentum zur Reichsreligion erhob.

Versucht man, die Konsequenzen der konstantinischen Religionspolitik aufzuzeigen, dann scheint angesichts mancher summarischer Urteile der Hinweis nötig, daß sowohl das Handeln des ersten christlichen Herrschers wie das Verhalten der Kirche aus der Situation der Zeit mit ihren spezifischen Bedingungen zu interpretieren sind. Die Beteiligten dieses Geschehens, das zweifelsohne von weltgeschichtlicher Bedeutung war, unterliegen den Denkformen und Anschauungen ihres Jahrhunderts; es wird darum nicht verwundern, wenn sie Lösungen aus dem Geist ihrer Zeit anstreben. Ein Blick auf die vorkonstantinische Ära enthüllt sehr deutlich, wie sehr auch Männer der Kirche das Verhältnis zum Staat im konstantinischen Sinn geklärt wissen wollten<sup>50</sup>. Aufgrund dieser „Staatslehre“ — die negativen Stimmen bilden dagegen nur einen schwachen Kontrapunkt — wirkt die Neuorientierung der kaiserlichen Religionspolitik zu Beginn des 4. Jahrhunderts zumindest für die Christen wie eine Erfüllung. Daraus quillt auch der Jubel des Eusebius, der im Hinblick auf Ps 46, 9 f.<sup>51</sup> erklärt: „In Freude darüber, daß sich diese Worte sichtbar an uns erfüllt haben, wollen wir unsere Erzählung fortsetzen. Auf die berichtete Weise ward das ganze Geschlecht der Gottesfeinde vernichtet und den Blicken der Menschen so plötzlich entzogen, daß wiederum ein göttliches Wort in Erfüllung ging, das da spricht: ‚Ich sah, wie sich der Gottlose gleich den Zedern des Libanon erhob und emporreckte. Aber als ich vorüberging, siehe, da war er nicht mehr! Und ich suchte seinen Platz, und nicht war er zu finden.‘ Ein freundlicher und heller, von keiner Wolke getrübt Tag leuchtete nun fortan mit den Strahlen himmlischen Lichtes auf der ganzen Erde über den Kirchen Christi. Und kein Neid verwehrte es, daß auch jene, die außerhalb unserer Genossenschaft standen, wenn auch nicht das Vollmaß der uns von Gott geschickten Segnungen, so doch Abflüsse und Teile davon genießen durften . . . Vor allem aber waren wir, die ihre Hoffnung auf den Gesalbten Gottes gesetzt, von unaussprechlicher Freude erfüllt, und eine Art göttlicher Seligkeit leuchtete auf unser aller Antlitz<sup>52</sup>.“

Diese Worte spiegeln das Empfinden jener Gläubigen, die Zeugen des Wandels kaiserlicher Religionspolitik gewesen sind; bezeichnend dafür ist das Bestreben, die Ankündigung der Schrift zu übertragen auf das

<sup>50</sup> Siehe P. Stockmeier, Konstantinische Wende 14 ff.

<sup>51</sup> Kommet und schauet die Taten des Herrn, der Schauriges auf Erden gewirkt,

Kriege in aller Welt beseitigt, der Bogen zerbrach und Spieße zerschlug und Schilde im Feuer verbrannte.

<sup>52</sup> Eusebius, Hist. eccl. 10, 1, 2—3, 1 (GCS 9, 2, 856 sq.).

politische Ereignis, also die biblische Kategorie der „Erfüllung“ anzuwenden auf das zeitgenössische Geschehen. Damit kündigt sich bereits eine Gefahr an, der auch die Folgezeit oft zu leicht erlag, insofern sie die Differenz zwischen Göttlichem und Irdischen gerade im politischen Bereich zu wenig achtete. So sehr auch diese Tendenz aus dem Strom des antiken Einheitsdenkens zu erklären ist, es geht dennoch nicht an, mit einem solchen Verweis sich an der doch gegebenen Problematik vorbeizudrücken.

Damit befinden wir uns bereits im Gefüge jener Strukturen, die das konstantinische Zeitalter kennzeichnen und die wir abschließend zu erhellen versuchen. Es wäre ungerecht, wollte man diese ausschließlich negativ beurteilen, wie es in der landläufigen Redeweise oftmals geschieht. Wollte das Christentum als geschichtsmächtiger Faktor zur Geltung kommen, dann mußte es in den Dialog mit der Welt bzw. den Staat eintreten. Insofern kann man „diese Idee der Einheit von Kirche und Reich gewiß auch als ein höchst verheißungsvolles Angebot verstehen, das in dieser Zeit dem Christentum gemacht wurde<sup>53</sup>“. Die Begegnung mit der Welt schloß natürlich Gefahren mit ein, die durch einen Rückzug aus ihr verhältnismäßig leicht zu meiden waren, zugleich aber das Christentum in eine Statistenrolle gedrängt hätte. Die Anerkennung von seiten des Staates, die fortschreitende Privilegierung der christlichen Religion und schließlich ihre Ausnahmerolle wirkten gewiß auf ihr Selbstverständnis und Erscheinungsbild zurück, und zwar in einer Weise, daß man sogar einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der vor- und der nachkonstantinischen Kirche erkennen zu können glaubte<sup>54</sup>. Zwar nötigt eine genauere historische Analyse zu der Einsicht, daß schon die Gestalt der vorkonstantinischen Kirche Runzeln und Makel aufweist und vor allem, daß in dieser Periode bereits die geistige Aufbereitung für das konstantinische Zeitalter erfolgt, dennoch muß man feststellen, daß mit der Angleichung von Staat und Kirche Strukturen ausgebildet werden, die das Wesen der christlichen Heilsbotschaft in besonderer Weise gefährden, wenn nicht gar verkehren. Der rückschauenden Betrachtung fällt es freilich leichter, die Problematik dieser Osmose von Christentum und Staat zu erkennen, als deren Initiatoren, denen unter anderen Voraussetzungen die Weltaufgabe gestellt war.

Versucht man die charakteristischen Strukturen dieser komplexen Wirklichkeit aufzuzeigen, dann interessiert in unserm Zusammenhang primär deren Rückwirkung auf das Christentum, die Kirche. Historisch gesehen traten diese Konsequenzen keineswegs sofort in Erscheinung, es

<sup>53</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I 2<sup>5</sup>, Zollikon-Zürich 1960, 366. Hinsichtlich der positiven Möglichkeiten, die sich aus dem Bund mit dem Staat ergaben, siehe das abgewogene Urteil von K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche 476—479.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit I<sup>2</sup>, Stuttgart 1950, 49.

vergingen teilweise Jahrhunderte, bis deren Tragweite — vielfach schon wieder unter veränderten Bedingungen — sichtbar wurde. Der Nachweis dieser Wandlungen und im Gefolge damit das Auftreten jener Spannungen, die aus dem Bund von Thron und Altar erwuchsen, bedarf gerade für das Mittelalter noch sorgfältiger Untersuchung. Wenn gerade in der Neuzeit dieser religiös-politische Kosmos in Frage gestellt wurde, dann nicht zuletzt aus einem neu erwachten Selbstverständnis der Kirche, das sich bewußt an der Heiligen Schrift orientiert<sup>55</sup>.

1. Getragen von dem antiken Einheitsdenken wurde durch die konstantinische Religionspolitik eine Symbiose von Kirche und Staat eingeleitet, die sich auswirkte in einer weitgehenden Identifikation der Interessen, sei es im geographischen, politischen oder geistig-religiösen Bereich. Tendenzen staatlicher Bevormundung oder kirchliche Ansprüche eines höheren Ranges — die Kirche steht über dem Staat wie die Seele über dem Leib — ändern praktisch kaum etwas an dem beiderseitigen Bewußtsein einer grundsätzlichen Zuordnung. Damit wird aber die Scheidewand zwischen beiden Größen so durchlässig, daß die Kirche stärker in den Sog der „Welt“ gerät, als es ihr gelingt, diese zu verchristlichen. Wie peinlich berührt uns heute beispielsweise Can. 3 des Konzils von Arles aus dem Jahre 314, der einem desertierenden Soldaten die Exkommunikation androht<sup>56</sup>, oder das Lob eines Gregor d. Gr. für den Exarchen Gennadius, der in Afrika zur Ausbreitung der christlichen Religion so glücklich Krieg geführt hatte<sup>57</sup>. Wir wissen, daß eine solche Gleichschaltung der Interessen die Kirche oftmals in Mißkredit gebracht und ihren prophetischen Einspruch in der Welt in Frage gestellt hat; gerade darum drängt sich die Überlegung auf, inwieweit überhaupt vom Staat kirchliche Belange wahrgenommen werden können? Solange freilich der Staatsbürger mit dem Christen identifiziert werden konnte, blieb die Spannung weithin verdeckt; immerhin ergab sich daraus auch die verhängnisvolle Konsequenz, daß der Nichtchrist als politischer Feind betrachtet werden konnte. Maßnahmen gegen Häretiker<sup>58</sup> oder Mitverantwortung am mis-

<sup>55</sup> Kritische Analysen dieser Strukturen bieten R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten-Freiburg 1963; A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, 39 ff.

<sup>56</sup> Ch. Hefele — H. Leclercq, *Histoire des Conciles I 1*, Paris 1907, 282 f.

<sup>57</sup> Gregor I., ep. 125 (PL) 77, 529 C).

<sup>58</sup> Das Ineinander von kirchlichem und staatlichem Interesse zeigt schon der Prozeß gegen Priszillian in Trier (385); vgl. B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Großen*, St. Ottilien 1965. Andererseits schalten längst vor Konstantin kirchliche Instanzen den Kaiser Aurelian (270—275) ein, um den verurteilten Paul von Samosata von seinem Bischofssitz entfernen zu lassen (Eusebius, *Hist. eccl.* 7,30; GCS 9, 2, 714).



sionarischen Auftrag der Kirche fallen damit in die Zuständigkeit der staatlichen Gewalt.

2. Die Angleichung von *Ecclesia* und *Imperium* förderte in einem erstaunlichen Maße die Übernahme profaner Strukturen durch das Christentum. Anpassung an staatliche Verwaltungseinheiten<sup>59</sup> oder Rezeption höfischen Zeremoniells<sup>60</sup> begegnen uns schon in vorkonstantinischer Zeit; die Tendenzen eines solchen Ausbaues erfahren jedoch im Laufe des 4. Jahrhunderts einen besonderen Auftrieb. Th. Klauser bemerkt hinsichtlich der eucharistischen Feier: „Vor allem aber haben Elemente des Hofzeremoniells die ganze heilige Handlung mit einem Netz komplizierter Riten überzogen; erinnert sei nur an das Begrüßungslied für den Bischof bei seinem Einzug, an das große Aufgebot von geistlichen und weltlichen Assistenten, an ihr umständliches Hin und Her und an die... gehäuften Ehrfurchtsbezeugungen gegenüber dem *Pontifex*, die vom Handkuß bis zum Fußkuß reichen<sup>61</sup>.“ Obschon viele dieser Formen in ihrer Herkunft verdeckt und weitgehend spiritualisiert sind, offenbaren gerade sie den Wandel im Vollzug der eucharistischen Feier.

3. Im Rahmen dieser Entwicklung gewinnt natürlich der Herrscher eine ausgezeichnete Stellung, die es ihm erlaubt, maßgeblich ins innere Gefüge der Kirche und ihre Glaubensfragen einzugreifen. Die Achtung vor den Trägern der staatlichen Gewalt reicht weit vor Konstantin zurück — man vergleiche nur Röm 13 —, sie hat aber mit ihm ihre charakteristische Ausprägung erfahren<sup>62</sup>. Daß hierbei kirchliche Ergebnisse nicht nur dem Osten angelastet werden darf, zeigt in erstaunlichem Maß die Haltung des sonst durchaus selbstbewußten Papstes Leo d. Gr.<sup>63</sup>. Umgekehrt gereichte das Eingreifen des Herrschers in den kirchlichen Bereich der Christenheit keineswegs immer zum Schaden; erinnert sei nur an die Initiative König Sigismunds auf dem Konzil von Konstanz (1414 bis 1418) in Sachen der *causa unionis* oder an die staatliche Aufsicht im Bereich des kirchlichen Verwaltungswesens. Die Fixierung auf das Gottesgnadentum der Herrscher erschwerte es freilich der Kirche gelegentlich, zu den

<sup>59</sup> Vgl. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Münster 1901.

<sup>60</sup> Siehe z. B. H. U. Instinsky, Bischofsstuhl und Kaiserthron, München 1955.

<sup>61</sup> Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 72 f.

<sup>62</sup> Vgl. M. Vogelstein, Kaiseridee — Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin, Breslau 1930; H. Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, in: ZNW 38 (1939) 97—115; J. A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike<sup>2</sup>, Darmstadt 1964.

<sup>63</sup> Siehe dazu meine Ausführungen in: Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959, 127 ff.

demokratischen Formen moderner Staaten ein angemessenes Verhältnis zu finden.

4. Obwohl schon in den Friedensperioden des 3. Jahrhunderts die Kirche ein starkes Wachstum verzeichnete, so strömten nach der Anerkennung von Seiten des Staates ihr nun auch Menschen zu, die sich aus Opportunität zum Christentum bekannten. Es entstand die Volkskirche, die statistisch zwar große Zahlen aufweist, aber die Massen nur langsam zum echten Glaubensentscheid führen konnte. Selbst das Institut des Katechumenats garantierte keine Bekehrung; so war der Prozeß einer Paganisierung des Christentums nicht aufzuhalten. Allein die seelsorgerliche Betreuung der „Vielen“ stellt derartige Aufgaben, daß sie befriedigend kaum zu bewältigen sind. Das Gesetz der Massen bestimmt weithin die missionarische Arbeit der Kirche<sup>64</sup>; nur das Mönchtum entzieht sich diesem Trend.

5. Im Gefolge dieser Entwicklung machte sich innerhalb des Volkes Gottes eine neue soziologische Differenz geltend, und zwar zwischen Laien und Klerus. Durch die Anpassung der kirchlichen Hierarchie an die staatliche Ämterfolge, durch die Privilegierung und Nobilitierung des (höheren) Klerus, wurde dieser in einer Weise vom Volke abgehoben, daß die ursprüngliche Dienstfunktion des kirchlichen Amtes stark in den Hintergrund trat. Die kirchlichen „Würdenträger“ stehen dem Volke vielfach autoritär gegenüber — ein Sachverhalt, der im Kirchenbau durch das Gegenüber von Chor und Schiff seinen Ausdruck fand. Wie sehr man in kirchlichen Kreisen selbst in diesen Vorstellungen lebte, bestätigt jenes Dokument über die angebliche Schenkung Konstantins, das im 8. Jahrhundert in Rom angefertigt wurde: „Wir verleihen hiermit dem hl. Petrus und dem hl. Paulus und um ihretwillen auch dem hl. Silvester und allen seinen bischöflichen Nachfolgern unsern kaiserlichen Lateranpalast, den vornehmsten unter allen Palästen, ferner das Diadem, d. h. die Krone auf unserem Haupt, und zugleich das Phrygium, sowie das Schulterband, das Lorum, das um den Hals des Kaisers geschlungen wird, aber auch den purpurnen Mantel und die rote Tunika, überhaupt alle kaiserlichen Gewänder. Wir verleihen ihnen außerdem die kaiserlichen Szepter und Standarten und sonstige kaiserliche Insignien und überhaupt alles, was zum solennen Aufzug der kaiserlichen Majestät gehört. Den hochwürdigsten Klerikern der römischen Kirche räumen wir jene bevorzugte Stellung ein, die unser erhabener Senat innehat; die Kleriker werden zu Patri-

<sup>64</sup> Eine Geschichte der nachkonstantinischen Missionsbewegung fehlt bislang; über ihre Notwendigkeit und Problematik handelt K. Baus, *Erwägungen zu einer künftigen „Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike“* (4.—6. Jh.), in: *Reformata Reformanda* (Festgabe f. H. Jedin zum 17. Juni 1965), Münster/W. 1965, 22—38.

ziern und Konsuln erhoben und mit den sonstigen Würden des Reiches ausgestattet. Wenn sie zu Pferde auftreten, steht ihnen das Privileg der weißen Schabracke zu. Und wie unsere Senatoren sollen sie auch beschuht sein<sup>65</sup>."

Das Selbstverständnis der kirchlichen Hierarchie ist nach dieser gefälschten „Urkunde“ weithin bestimmt von den Kategorien des kaiserlichen Hofstaates. Damit weitete sich notgedrungen die Kluft zum breiten Volk, die freilich in Notzeiten nicht selten überbrückt wurde. Gerade angesichts des Versagens der staatlichen Gewalt erwiesen sich Päpste und Bischöfe vielfach als Anwälte des leidenden Volkes; man braucht nur zu erinnern an Leos d. Gr. Einsatz gegen die Hunnen oder an Gregors d. Gr. Hilfsmaßnahmen. Gleichwohl löste diese Ständeordnung die ursprüngliche Spannung zwischen Kirche und Welt ab durch die Differenz zwischen Kleriker und Laien. Als ‚Geistlicher‘ galt nunmehr nicht der Getaufte schlechthin, sondern eben der Kleriker; ihm blieb auch durch Jahrhunderte die Domäne des Geistigen, die Bildung, vorbehalten<sup>66</sup>.

6. Als einigendes Band der konstantinischen Konzeption sollte der christliche Glaube wirken. Das politisch-religiöse Programm des Eusebius brachte diese Tendenz in etwa auf die Formel: Ein Gott — ein Kaiser — ein Reich — ein Glaube (Bekenntnis)! Es besteht kein Zweifel, daß diese griffige Formel, die vielfach als Grundlage christlicher Staatsbildung galt, in besonderer Weise für eine Ideologisierung anfällig ist. Glaube verliert hier seinen Charakter als gnadenhafte Antwort auf das offenbarende Heilshandeln Gottes, er büßt seinen Entscheidungscharakter ein, insofern er den Interessen des Staates zugeordnet wird. Zwangsläufig tritt die Diskrepanz zutage, wenn das politische Handeln auf Voraussetzungen aufbaut, die der Realität nicht mehr entsprechen. Bis in die Gegenwart herein lassen sich Versuche beobachten, christlichen Glauben unter diesem Aspekt ins Spiel zu bringen, wobei er freilich ins Zwielficht gerät und dadurch um seine Kraft kommt.

7. Die Basis der hier aufgezeigten Strukturen und Gefahren, die im Laufe der Geschichte mehr oder weniger stark in Erscheinung traten, liegt in der Identifikation von Kirche und Imperium. Der Christenheit des 4. Jahrhunderts mußte die Hinwendung des Staates zur bislang verfolgten Religion als die Chance erscheinen, die Ökumene christlich zu prägen und damit die endzeitliche Erfüllung zu realisieren. Eusebius drückt diesen Gedanken aus, wenn er angesichts des kaiserlich-bischöflichen Festmahles nach den Verhandlungen von Nizäa ausruft: „Leicht hätte man das für ein Bild vom Reiche Christi halten oder wännen können, es sei alles nur

<sup>65</sup> Zur Übersetzung siehe Th. Klauser, *Abendländische Liturgiegeschichte* 93 f.

<sup>66</sup> Vgl. H. Heimerl, *Kirche, Klerus, Laien*, Wien 1961; M. Carrouges, *Volk Gottes. Mythos und Wirklichkeit*, Limburg 1965.

ein Traum und nicht Wirklichkeit<sup>67</sup>." Die eschatologische Zukunft wird hier präsent gedacht, was fraglos das platonische Urbild-Abbilddenken erleichtert. Obwohl aber die Folgezeit den problematischen Charakter dieser Aussage oft genug erwies, konnte der Geschichtsdenker Otto von Freising († 1158) noch schreiben: „Von da an aber, als nicht nur das ganze Volk, sondern auch die Fürsten, mit Ausnahme weniger, katholisch waren, glaube ich sagen zu können, daß ich die Geschichte nicht mehr der zwei Staaten, sondern fast nur noch eines einzigen, den ich ‚Christenheit‘ nenne, dargestellt habe<sup>68</sup>." Kirche und Staat sind in diesem Geschichtsbild fast zur Deckung gebracht, die Welt nahezu absorbiert von der Sphäre des Glaubens. Ganz abgesehen davon, daß rückwirkend auch die Kirche in einer verstärkten Weise das Schwergewicht der Welt zu spüren bekommt, schwindet das Bewußtsein der eschatologischen Spannung. Auch und gerade hier erscheint der Versuch, im mittelalterlichen Kosmos der Christenheit die „Ganzheit“ darzustellen, als ein Vorgriff auf die endzeitliche Erfüllung. Nur schmerzlich ringt sich die Kirche zur Anerkennung der Grenzen und der Pluralität durch, vor allem im Bereich der konkreten Weltbegegnung<sup>69</sup>.

Das Problem des „konstantinischen Zeitalters“ legt der kirchenhistorischen Forschung noch manche Fragen auf. Die Tatsache, daß es sich dabei zumeist um einen Pauschalbegriff handelt, der durch die Jahrhunderte in verschiedenen Variationen, doch zumeist in abwertendem Sinn, weitergegeben wurde, macht diese Aufgabe ebenso schwer wie dringlich. Um zu einer Klärung der Fragestellung zu kommen, legt es sich nahe, die Redeweise vom ‚Zeitalter‘ einzuschränken auf die unmittelbare Ära des Kaisers Konstantin. Die nachhaltigen Wirkungen, die von seinem religionspolitischen Handeln ausgegangen sind, kann man ebensowenig bestreiten wie andererseits deren Vorbereitung in der vorkonstantinischen Epoche. Gerade die Verbindung der Redeweise vom ‚konstantinischen Zeitalter‘ mit der Verfallsidee offenbart ihren urteilenden Charakter, dessen Rechtfertigung nur auf einer Einzelanalyse beruhen kann. Insofern ist gegenüber lautstarken Behauptungen und Prognosen kritische Zurückhaltung am Platz; vor allem vermag auch die Forderung vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“ noch nicht das neue Verhältnis der Kirche zur Welt anzugeben. Diesen Standort jeweils neu zu bestimmen, ist für die Kirche Aufgabe in jeder geschichtlichen Stunde, wobei das Beharren auf dem status quo — etwa der konstantinischen Konzeption — ebenso fragwürdig ist, wie die Emigration aus der Welt.

<sup>67</sup> Eusebius, Vita Const. III 15 (GCS 7, 84, 9sq.).

<sup>68</sup> Otto v. Freising, Chron. V, Vorwort (hg. v. W. Lammers), Darmstadt 1961, 375.

<sup>69</sup> Vgl. Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche, Gesellschaft, Geschichte, hg. v. H. Maier, München 1964.



## Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die vielen sozial-kulturellen Individualitäten der Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Professor Rudolf Lange, Bamberg

Das Zweite Vatikanische Konzil ist wesentlich von der Intention bestimmt, die ihm Papst Johannes XXIII. wies und mit dem Wort „aggiornamento“ (Anpassung) umschrieb. Papst Paul VI. deutet dieses dem Sprachgebrauch der Soziologie, näherhin der Sozialpsychologie entnommene Wort in seinem theologischen Gehalt, wenn er sagt: „Dieses Wort weist auf den wandelbaren und erfahrbaren Aspekt des Mysteriums der Erlösung hin, eines Mysteriums, das nach nichts anderem drängt, als wirksam zu werden. Dieser Aspekt weist darauf hin, wie sehr die Wirksamkeit des Mysteriums bedingt wird durch die kulturelle, sittliche und soziale Verfassung des Menschen, auf den sie gerichtet ist.“<sup>1</sup> Dieser Intention des *aggiornamento* hat sich das Konzil von Anfang an verpflichtet gefühlt. In der Botschaft der Konzilsväter an die Welt vom 20. Oktober 1962 heißt es: „Wir wollen uns bemühen, den Menschen unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, daß sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde.“<sup>2</sup> Damit hat das Konzil einen Prozeß in Gang gebracht, der darauf gerichtet ist, die Kirche heute und morgen in allen jeweils vorgegebenen Bezügen menschlicher Existenz sichtbar und glaubhaft zu machen.

Beim *aggiornamento* handelt es sich also um einen sehr komplexen Vorgang, um das Eingehenwollen der Kirche auf die ganze sehr welthafte Welt des Menschen. Dementsprechend geht es bei unserem Thema nur um einen Teilaspekt im Ganzen der Anpassung der Kirche, allerdings um einen solchen, der in den Konzilsdokumenten eine auffällig häufige Berücksichtigung findet. So spricht sich — um nur einige Beispiele zu nennen — die neue Konstitution „Über die heilige Liturgie“ in Artikel 37 ff. für eine „Anpassung (der Liturgie) an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“ aus. Im *Motu proprio* „*Pastorale munus*“, das Papst Paul VI. am Ende der 2. Konzilsperiode erließ und den Kreis der bischöflichen Vollmachten erweiterte, kommt nach den Worten Kardinal Döpfner eine Entwicklung zum Durchbruch, die nicht wie „bisher auf eine stärkere Zentralisierung geht, sondern... auf eine wohlüberlegte Dezentralisierung zielt“ und „neben die Universalkirche die Lokalkirche stark in das Bewußtsein“ treten läßt. In derselben Richtung liegt es auch, daß nach

<sup>1</sup> Herder-Korrespondenz, 18. Jg. (1963/64), S. 23.

<sup>2</sup> Ebenda, 17. Jg. (1962/63), S. 102.

der Intention des Konzils die regionalen bzw. nationalen Bischofskonferenzen ein stärkeres Gewicht erhalten<sup>3</sup>.

Mit diesen und anderen gleichsinnigen Entscheidungen des Konzils stellt sich uns die grundsätzliche Frage: Wie verhält sich eine Kirche, die sich als Weltkirche begreift, gegenüber der Pluralität der sozialkulturellen Individualitäten der Völker? Die Religionsgeschichte weist hierfür mehrere Möglichkeiten auf. Diese werden letzten Endes bestimmt durch die jeweils verschiedenen Schöpfungs- und Gnadenlehren, also durch dogmatische Positionen. Damit stellt sich uns in unserer Frage, die wir im folgenden auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur sozialkulturellen Vielgestaltigkeit der Völker beschränken, ein sozialtheologisches Problem.

Diese unsere Frage ist an sich nicht neu, sie hat sich der Kirche im Laufe ihrer Geschichte bei der Begegnung mit den verschiedensten Völkern und Kulturen immer wieder gestellt. Und doch hat sie eine neue theologische Aktualität gewonnen, weil sich — und das ist unsere These — mit der dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“ und in ihrem Gefolge mit der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ ein neuer, näherhin ekklesiologischer, vom Wesen der Kirche selbst gegebener Aspekt für das Verhältnis der katholischen Kirche zu den vielen Völkern und Kulturen abzeichnet.

Ein solches sozialtheologisches Vorhaben, wie wir es hier betreiben, bedarf aber des soziologischen Fundaments. So werden wir zunächst fragen nach dem Volk als sozialkultureller Individualität und seiner Bedeutung für die Formung der inneren, und das heißt im besonderen auch: der religiösen Gestalt der ihm Zugehörigen.

\* \* \*

Mit Nikolaus Monzel ist hier zunächst ganz allgemein festzustellen: Kulturelles Leben ist nicht das Produkt einer relativ homogenen Gesamtmenschheit. Eine einheitliche „Weltkultur“ gibt es, wenigstens bis heute, nicht. Wir sprechen darum mit Recht im Plural von Kulturen als Gebilden, die, abgesehen von der geschichtlichen Abfolge, auch nebeneinander bestehen. Andererseits enthält jede Kultur einen solchen Reichtum an Gestalten und Möglichkeiten, daß wenige Individuen sie nie voll verwirklichen können. Kulturelles Leben ist immer das Erzeugnis von Gemeinschaften, die größer sind als kleine Nachbarschafts- oder Intimgruppen, aber doch weniger umfassend als die jeweils lebende Gesamtmenschheit. Es scheint ein Wesensgesetz des kulturellen Lebens zu sein, daß seine Entfaltung und Ausprägung sich nur in großen sozialen Gliederungen der Menschheit vollzieht, unter denen vor allem die Völker

<sup>3</sup> Julius Kardinal Döpfner, Das Papsttum in der gegenwärtigen Stunde der Kirche, in: Münchener Kath. Kirchenzeitung, 57. Jg. (1964), Nr. 29 (vom 19. Juli 1964), S. 1 ff.

bzw. die Nationen von Bedeutung sind, wenn man mit der Kultursozio-  
 logie als Nation ein Volk bezeichnet, insofern es Träger einer spezifischen  
 Kulturgestalt ist<sup>4</sup>. Dabei ist es aber nicht so, als ob den Völkern je be-  
 stimmte kulturelle Wertkreise ausschließlich zugeordnet wären; das  
 Charakteristische einer Volkskultur liegt vielmehr in der „besonderen in-  
 dividuellen Eigenatmosphäre, welche die Stellung zu den verschiedenen  
 Wertspähren in besonderer Weise färbt“<sup>5</sup>. Dazu sind die nationaltypischen  
 Ausprägungen der Kulturgüter bei den verschiedenen Wertbereichen von  
 sehr unterschiedlicher Art. Am ausgeprägtesten sind jene, die das kon-  
 krete Leben in seiner geistig-seelischen Eigengestalt bestimmen, wie die  
 Künste, vor allem aber die theoretischen Systeme der Welt- und Lebens-  
 deutung und -bewältigung, also Religion und Ethos; in deren Formen  
 offenbart sich am stärksten die Eigenkultur eines Volkes. Die schwächsten  
 volkstypischen Ausprägungen weisen diejenigen Wertbereiche auf, deren  
 Inhalte materiell-mechanischer oder abstrakt-geistiger Natur — wie Tech-  
 nik, Mathematik — sind. So handelt es sich bei den volkstypischen Ver-  
 wirklichungen des kulturellen Lebens um je individuelle Sondergestalten  
 der allgemein-menschlichen Geistnatur und allgemein-gültiger Wert-  
 bereiche, die sich hier ihre wirklich existentiellen Ausformungen schaffen<sup>6</sup>.  
 M. a. W.: Was aus dem Gesamtkosmos der objektiven Seins- und Wert-  
 welt von Menschen erfaßt und verwirklicht wird, wird von den Völkern  
 in einer spezifischen Perspektive erfaßt und erhält bei der Objektivierung  
 in Ethos, Frömmigkeitsformen, Künsten usw. eine jeweils eigentümliche  
 Prägung und Färbung<sup>7</sup>.

Dieses geistig-kulturelle Eigensein der Völker formt die innere Ge-  
 stalt der ihnen Verbundenen, es wirkt, wie Max Scheler ausführt,  
 in deren Seelen als gegenwärtig fortlebende Erlebnis- und Wertwelt<sup>8</sup>,  
 und zwar so stark, daß deren einzelne Erlebnis- und Wertgehalte als  
 „durchflutende Tendenzen“ selbst wider die eigene bewußte, individuelle  
 Willensaussage diese faktisch bewegen und treiben<sup>9</sup>. Wie stark der Mensch  
 von der sozialkulturellen Eigenart seines Volkes geprägt und ihr verhaftet  
 ist, machen eingehende Untersuchungen über die sozialkulturelle Assimi-

<sup>4</sup> Nikolaus Monzel, Die Weltkirche und die Nationen, in: Wissenschaft und Politik (Festschrift der Hochschule für Politische Wissenschaften München anlässlich ihres 10jährigen Bestehens), München 1960, S. 31 f.; ders., Nation, in: Staatslexikon<sup>6</sup>, Bd. V, Sp. 886.

<sup>5</sup> Dietrich von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Regens-  
 burg 1955, S. 241.

<sup>6</sup> Walter Kampe, Die Nation in der Hellsordnung, Mainz 1936, S. 28 f.

<sup>7</sup> Nikolaus Monzel, Die Weltkirche und die Nationen, S. 32.

<sup>8</sup> Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, <sup>5</sup>Frankfurt a. M. 1948, S. 39.

<sup>9</sup> Ders., Über die Nationalideen der großen Nationen, in: Krieg und Aufbau, Leipzig 1916, S. 108.

lation der Auswanderer an ihre neue Umwelt deutlich. Dabei kommt Wilhelm Brepohl zu dem Schluß, daß die Anpassung der Auswanderer im äußeren Gehaben und in feststellbaren Gewohnheiten noch kein Beweis für eine völlige Neuverwurzelung ist. „Die inneren Bereiche unterliegen keineswegs einer so schnellen Wandlung.“<sup>10</sup> Nach Ansicht amerikanischer Soziologen ist für die Umschichtung auch der inneren Bewußtseinsphären eine Zeitspanne von wenigstens drei Geschlechterfolgen erforderlich.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Tatsache, die in den oben gemachten Feststellungen der heutigen Kultur- und allgemeinen Religionssoziologie anklingt und die bereits Max Scheler im religionsphilosophischen Kapitel seines Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ hervorhebt<sup>11</sup>, daß der Mensch gerade auch in seiner sozialen Existenz „gezwungen“ ist, zur Transzendenz, sei es gläubig, sei es zweifelnd, Stellung zu beziehen. Wird diese Daseinsschicht nicht in die Heilsordnung und in „die Bewegung auf das Ende hin mithineingenommen“ und nur mehr als naturhafte Wirklichkeit verstanden, verfällt diese nur allzu leicht der Gefahr der Spiritualisierung und Ideologisierung, ja Verabsolutierung und Mythologisierung<sup>12</sup>. Dabei treten, wie Otto Heinz von der Gablentz in seiner bemerkenswerten religionssoziologischen Studie „Die Krisis der säkularen Religionen“ nachweist<sup>13</sup>, Ideologien um so eher an die Stelle echter Religionen, je weniger diese in die für die Formung der inneren Gestalt des Menschen bedeutsamen Sozialbezüge eingehen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Sektenforschungen des bekannten Religionssoziologen Richard Niebuhr hinzuweisen, der vor allem der Frage der soziologischen Hintergründe der Sektenbildungen in Amerika nachgegangen ist und zu der Feststellung kommt: viele Sekten verdanken neben anderen Gründen ihr Entstehen im besonderen auch der Tatsache, daß sich nationale Minderheiten in der neuen Umwelt von den hier vorherrschenden Kirchen nicht in ihrer sozialkulturellen Eigenart

<sup>10</sup> Wilhelm Brepohl, Heimat und Heimatgesinnung als soziologische Begriffe und Wirklichkeiten, in: Das Recht auf die Heimat, Bd. 2 (hrsg. von Kurt Rahl), München 1959, S. 22 f.

<sup>11</sup> Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen (1. Bd.: Religiöse Erneuerung), Leipzig 1921, S. 155 ff., 557 f. Auch für die Sozialbestimmtheit des Menschen gilt: „Der Mensch glaubt entweder an Gott, oder er glaubt an einen Götzen. Kein Drittes!“ (S. 198). Scheler spricht geradezu von einem „soziologischen Gotteserweis“ (S. 557).

<sup>12</sup> Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. IV, 2, <sup>5</sup>München 1959, S. 23 und 43.

<sup>13</sup> Otto Heinz von der Gablentz, Die Krisis der säkularen Religionen, in: Kosmos und Ekklesia (Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland), Kassel 1953, S. 243 ff.



angesprochen fühlen<sup>14</sup>. Und Papst Pius XII. spricht mit dem Blick auf die Auswanderer von einer „langen Erfahrung der Kirche als Erzieherin der Völker“, daß „viele Seelen Schiffbruch leiden“, wenn sie in ihrer neuen Heimat nicht auch kirchlich in ihrer vom Ursprungsland her geprägten soziokulturellen Eigenart erfaßt werden<sup>15</sup>.

Damit ist das Volk in seiner geistig-kulturellen Eigengestalt — soziologisch — für die ihm Zugehörigen als ein institutionalisiertes Wert- und Verhaltenssystem zu kennzeichnen. Dieses geistig-kulturelle Eigensein eines Volkes steckt gleichsam den Rahmen ab, der der soziokulturellen Eigenentwicklung der unteren sozialen Gebundenheiten, wie der Stämme, ja selbst der Familien als den für die Formung des einzelnen besonders bedeutsamen Primärgruppen sowohl bestimmte Möglichkeiten bietet als auch bestimmte Grenzen setzt. Selbst die geistig-weltanschauliche Pluralität, die man geradezu als das hervorstechendste kultursoziologische Merkmal unserer heutigen Gesellschaft bezeichnen kann, vermag sich — aufs Ganze gesehen — nicht unabhängig von der in einem Volke geltenden geistig-kulturellen Wertwelt zu entfalten, bzw. sie erhält durch diese eine je bestimmte Akzentuierung.

Diese kultursoziologischen und -anthropologischen Feststellungen würde man aber mißverstehen, wenn man sie im Sinne der extremen Milieutheoretiker oder des Behaviorismus begreifen würde, so als ob der Mensch gleichsam ein maternhaftes Abbild des „Gemeingeistes“ seines Volkes wäre und die Ausprägung der menschlichen Personalität, zumal auch in ihrer religiösen Gestalt durch denselben geradezu determiniert würde. Gerade die heutige Anthropologie stellt zugleich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit heraus, daß der Mensch schon nicht als „unbeschriebenes Blatt“, sondern als Individualität zur Welt kommt. Die damit gegebene spezifische, individuelle Ausstattung legt zwar die spätere Persönlichkeit nicht von vornherein und endgültig fest, sie gibt aber den sich ihr von außen darbietenden Einflüssen der sozialen und kulturellen Gegebenheiten eine unverwechselbare, eben individuelle Richtung, sie schafft sich diese in die vorgegebene leibseelische Grundkonstitution ein<sup>16</sup>. Ganz in diesem Sinne sagt bereits Thomas von Aquin: „Alles Aufgenommene gestaltet sich im Aufnehmenden nach Art des Aufnehmenden — *omne*

<sup>14</sup> H. Richard Niebuhr, *The social sources of Denominationalism*, New York 1929, S. 236 ff. Zu gleichen Feststellungen kommt der Dominikaner P. Chéry in seiner Untersuchung des modernen Sektenwesens in Frankreich: *Offensives des sectes*, Paris 1954.

<sup>15</sup> Arthur-Fridolin Utz und Joseph-Fulko Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, Freiburg (Schweiz) 1954 ff., Nr. 4101.

<sup>16</sup> Walter Beck, *Grundzüge der Sozialpsychologie*, München 1953, S. 14.

*receptum est in recipiente per modum recipientis*<sup>17</sup>. M. a. W.: die im Menschen vorhandenen inneren, geistig-seelischen entelechialen Aufbau- prinzipien passen sich weitgehend der sozialkulturellen Umwelt an, aber doch nur im Rahmen der vorgegebenen individuellen Grundverfassung. So erheblich darum auch die Beeinflussung der menschlichen Persönlichkeit durch die sozialkulturelle Umwelt ist und sein mag, sie wird sich immer innerhalb einer gewissen größeren oder kleineren Variationsbreite halten, wie es die individuellen Anlagen zulassen<sup>18</sup>. Selbst wenn also ein Volk oder ein Stamm in seinem sozialkulturellen Eigensein noch so stark entfaltet ist, geht der Mensch doch niemals vollständig in ihm auf. Selbst die eingeschworenen Behavioristen müssen zugeben, daß selbst bei größtmöglicher Anpassung des Menschen an ein vorherrschendes Verhaltenssystem immer ein letzter Rest von individueller Menschlichkeit übrigbleibt, der sich nicht ausschalten und rational einplanen läßt<sup>19</sup>.

Im Ganzen des geistig-kulturellen Bildungsprozesses des Menschen und damit auch im Ganzen der Entfaltung seiner religiösen Gestalt geht es also nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-als-auch, um ein korrelatives Verhältnis von individueller Entfaltung und Formung durch die sozialkulturelle Umwelt, wie auch die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ in Art. 25 herausstellt. Im übrigen ist das gegenseitige Verhältnis der beiden genannten Bildungskomponenten kein statisches, insofern es nach Ausweis der Kultursociologie und Sozialpsychologie geistesgeschichtlich und charakterologisch bestimmte Schwerpunktverlagerungen nach der einen oder anderen, nach der individuellen oder sozialen Seite gibt, ohne daß deshalb die andere Seite als Bildungsfaktor völlig ausfielen. Und das gilt insbesondere auch vom Volk als sozialkulturellem Bildungsfaktor; denn das Volk bzw. die Nation ist eben nicht irgendein menschliches Beieinander, sondern ein schicksalhaftes Miteinandersein, dem sich der Mensch nie ganz entziehen

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, Kommentar zum Römerbrief, V, 12. Die naturhaft-geistige Grundkonstitution des Menschen faßt Thomas näherhin als ein Gesamt von besonderen Seinsanlagen, als *habitus naturales* oder als *dispositiones naturales*, die der Seele des Menschen von Geburt an eingeprägt sind und im Wachstumsprozeß durch den Einfluß der Umwelt ausgebildet werden: S. th. I/II q. 63 a. 1.

<sup>18</sup> Jede menschliche Persönlichkeit ist nach Charles Horton Cooley das komplexe Ergebnis sowohl der individuellen Veranlagung wie der Erziehung durch die sozialkulturelle Umwelt (*nature and nurture*): *Human Nature and the Social Order*, New York 1902 (revised 1922).

<sup>19</sup> Siehe hierzu: Viktor Schurr, *Theologie der Umwelt*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für Michael Schmaus zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Johann Auer und Hermann Volk), München 1957, S. 148 f.; Richard F. Behrendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie* (Urban-Bücher, Bd. 60), Stuttgart 1960, S. 17.

kann und darf, und das um so weniger in einer Zeit wie der unseren, in der, worauf Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Mater et magistra“ (n. 60 ff.) hinweist, die Menschen stärker als früher einem allgemeinen „Vergesellschaftungsprozeß“ ausgeliefert und damit auch stärker als früher in das gesamtgesellschaftliche Leben ihrer Völker bzw. Nationen eingebunden sind und von den in ihnen wirkenden sozialkulturellen Kräften mitgeprägt werden.

\* \* \*

Die katholische Kirche ist als Weltkirche angelegt und sie erhebt den Anspruch, durch Vermittlung ihrer Offenbarungslehre sowie überall und in aller Zukunft verbindlicher Grundformen des Kultes und ebenso universal gültiger Grundsätze einer religiös sanktionierten Ethik den Menschen aller Völker das Heil zu bringen. Als Weltkirche kann die katholische Kirche ihrem Wesen gemäß nicht zulassen, daß ihre intensive und extensive Universalität durch die Vielheit der Kulturen gehindert oder gar zersetzt wird. Das ist eine allgemeine religions- und kulturphilosophische Feststellung, unabhängig von jeder theologischen Dogmatik.

Es fragt sich nun, wie die katholische Kirche als Weltkirche in diesem Sinne sich gegenüber dem vorgefundenen und unaufhebbaren Pluralismus der für die Ausformung der Frömmigkeits- und Ethosformen wesentlichen volkstypischen Kulturen verhält. Nach einem von Nikolaus Monzel erarbeiteten idealtypischen Schema über die möglichen Einstellungen der Religionsgemeinschaften zum irdischen Sozialleben<sup>20</sup> bestimmt sich dieses Verhältnis vor allem durch die jeweils verschiedene Art der Heilserwartung und der empfohlenen Heilmittel.

Das Christentum gehört nun zu jenem Typus von Religionen, denen eine überwiegend und wesentlich jenseitig gerichtete Heilserwartung eigen ist. Dabei ist eine zweifache Haltung gegenüber dem Nationaltypischen möglich. Erstens kann bei einer „Jenseitsreligion“, ebenso wie bei mystischen Erlebnisreligionen, wie etwa dem Buddhismus, eine völlige Abwertung des Nationaltypischen erfolgen, nämlich dann, wenn das jenseitige Heil in keiner positiven Beziehung gesehen wird zur Welt und ihren Dingen als für das Heil wichtigen Heilmitteln. Wo Religion und Welt so radikal getrennt werden, ist daher das jeweils Nationaltypische unter dem Gesichtspunkt des Strebens nach dem jenseitigen Heil einfach uninteressant. Es kann aber — zweitens — auch sein, daß eine Weltreligion, die erst im Jenseits das völlige Heil erwartet, dieses doch in mancherlei positive Beziehung setzt zu den natürlichen Formen des menschlichen Lebens. Eine solche positive Beziehung vertritt prinzipiell

<sup>20</sup> Nikolaus Monzel, *Katholische Soziallehre*, 1. Bd., Köln 1965, S. 36 ff.; ders., *Die Weltkirche und die Nationen*, S. 32 f.

das Christentum, besonders das katholische Christentum, da dieses stärker als der Protestantismus die Notwendigkeit menschlicher Mitwirkung mit der geschenkten Gnade betont und damit als Heilmittel nicht nur die direkt religiösen Akte des Gebets, des Kultes und der Aszese empfiehlt. Nach katholischer Auffassung gehört zum menschlichen Tun, das als Mitwirkung mit der Gnade und damit als heilsökonomisch bedeutsam qualifiziert wird, auch die Pflege des natürlichen Lebens in allen seinen der Entfaltung der menschlichen Personalität dienenden Dimensionen<sup>21</sup>. *Gratia supponit naturam* — das Natürliche und das Übernatürliche stehen sich nach katholischer Auffassung nicht in einem dualistischen Gegensatz gegenüber, sie bilden vielmehr in der Heilsordnung eine organische Einheit.

Seinsanaloges Maßbild dieser Einheit ist, wie das Konzil wiederholt, zumal in der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“, herausstellt, Jesus Christus. In ihm ist die menschliche Natur in die Fülle des Gotteslebens hineingenommen. Die physiologischen Gegebenheiten und Gesetze einer individuellen menschlichen Natur wurden ungebrochen in die unendliche Fülle seines wesenhaft göttlichen Lebens aufgenommen; in den Formen, in denen sich menschliches Dasein vollzieht, vollbrachte Christus das Werk der Erlösung, ohne daß freilich das Göttliche im Menschlich-Natürlichen aufginge.

Das besagt ein Doppeltes. Einmal: Nichts ist, wie Heinrich Schlier sagt, „von dem ‚Fleisch‘, der geschichtlichen Substanz der Welt, und überhaupt von den Weltstrukturen ausgenommen, was nicht Mittel, Werkzeug, Träger, Wohnung der Wirksamkeit des in unsere Geschichte und Welt eingegangenen Logos sein könnte“<sup>22</sup>. Demnach dürfen, wie Theodor Steinbüchel ausführt, „die natürlichen, die ethischen und kulturellen Güter, welche dem Menschenleben als Ziele sich darbieten, nicht nur nicht vernachlässigt, müssen vielmehr erstrebt werden aufgrund des letzten übernatürlichen Ziels. Die religiöse Zielbestimmung fordert geradezu Berücksichtigung und Pflege aller immanenten Güter“<sup>23</sup>. Zum anderen: So bedeutungsvoll die natürlichen Ordnungen für die Erfüllung des übernatürlichen Lebenszieles sind, so darf man ihre Dienste doch nicht überschätzen; denn das Übernatürliche geht nun einmal nie in der Schöpfung und ihren Ordnungen auf. So bleiben die Christusgläubigen jeder mit seiner Welt, seinem Volk verbunden — die Erlösung hebt die Schöpfung

<sup>21</sup> Ders., Die Weltkirche und die Nationen, S. 31 f.

<sup>22</sup> Heinrich Schlier, Kurze Rechenschaft, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche (hrsg. von Karl Hardt), Würzburg 1955, S. 178 ff.

<sup>23</sup> Theodor Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Clemens Bäumker. Bd. XI, Heft 1), Münster 1912, S. 119 f.



nicht auf, es bleiben die Stämme und Völker in ihren sozialkulturellen Eigenarten —, aufgehoben aber sind sie als theopolitische Größe. Solcher Glaube ruft den Menschen nicht aus der Welt und ihren Ordnungen heraus, er weiß aber auch, daß sich menschliches Leben in den Ordnungen dieser Welt nie voll zu erfüllen vermag und also auch die bestmögliche Pflege der sozialkulturellen Wertwelt eines Volkes für seine ihm vorgegebene eschatologische Vollendung nur von mittelbarer und relativer Bedeutung ist und sein kann. So sehr darum katholisches Heilsverständnis auch mit Papst Paul VI. weiß, „wie sehr die Wirksamkeit des Mysteriums bedingt wird durch die kulturelle und soziale Verfassung des Menschen“, so ist es doch weit davon entfernt, die für die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit bedeutsame sozialkulturelle Formkraft der Völker bzw. Nationen im Sinne des Nationalismus zu verabsolutieren; es entzieht in seiner am Geheimnis der Inkarnation orientierten Ambivalenz jeglicher weltanschaulichen oder gar pseudoreligiösen Hypostasierung des Nationalen das Fundament.

Das Geheimnis der Inkarnation besagt aber nun nicht nur die Annahme einer individuellen Menschennatur durch den Logos, sondern zugleich auch, wie die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ in Artikel 32 herausstellt, sein Eingehen in eine ganz konkrete geschichtliche Stunde und ein essentielles Ja zu all den sozialen Bezügen eben dieser individuellen Natur. Christus ist nicht nur wahrer Mensch, er ist der Sohn Mariens, ein echter Israelit, ein Nazarethaner; er wollte sein Erdenleben in einer ganz bestimmten und damit auch begrenzten Kultur und Gesellschaft gestalten. M. a. W.: die Inkarnation hat wie eine individuelle so auch eine alles umspannende soziale Seite. Dies übersehen zu wollen, wäre eine Art Docketismus. Individualität und soziale Bezogenheit im konkreten Menschen gehören unlöslich zusammen. Das trifft auf Christus nicht weniger, sondern in einer eminenteren Weise zu: er ist das Haupt der Menschheit. Diese seine universale Stellung als Haupt der ganzen Menschheit schließt aber die konkrete Bezogenheit auf eine begrenzte Umwelt nicht aus, sondern setzt sie voraus<sup>24</sup>.

Diese soziale Inkarnation des Logos hat ihre Analogie und gewissermaßen ihre Entsprechung in der ständigen „Inkarnation“ der Kirche in menschlicher Kultur und Gesellschaft, in den verschiedenen Gedankensystemen und Völkern. Aloys Grillmeier bemerkt zwar in seinem Kommentar zur dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils

---

<sup>24</sup> Bernhard Häring, Tradition und Anpassung im Licht des Geheimnisses der Inkarnation, in: Kirche und Überlieferung (Festschrift für Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Johannes Betz und Heinrich Fries), Freiburg-Basel-Wien 1960, S. 276.

„Über die Kirche“<sup>25</sup> richtig, daß das Konzil die Kirche nicht als eine „Fortsetzung der Inkarnation“ bezeichnet, wie es Johann Adam Möhler tut, wenn er in seiner „Symbolik“<sup>26</sup> von der „sichtbaren Kirche... (als) dem unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinenden, stets sich erneuernden, ewig sich verjüngenden Sohn Gottes, der andauernden Fleischwerdung desselben“ spricht und damit die christologische Idiomkommunikation auf das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Kirche überträgt. Dennoch ist — wenn auch vorsichtig — die Parallele „Inkarnation—Kirche“ in Artikel 8 der Konstitution „Über die Kirche“ herangezogen, wenn es da heißt: „Deshalb ist sie (die Kirche) in einer nicht unbedeutsamen Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“ Auch die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ (Art. 32) und das Konzilsdekret „Über die Missionstätigkeit der Kirche“ (Art. 22) ziehen diese Analogie zur Kennzeichnung des Verhältnisses Kirche—Welt heran.

Diese Analogie besagt zunächst: Wie nach Phil 2, 7 der Herr sich entäußerte (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde, so gehört die Kenosis, die Entäußerung der Kirche, ihr Eingehen in die vergänglichen und zerbrechlichen Formen dieser Weltzeit zu ihrem Wesen. Kirche ist immer auch Kirche in Welt — um mit Karl Rahner zu formulieren. Wie für den Menschensohn, so behalten auch für die Kirche die immanenten Ordnungsprinzipien alles Welthaften ihre Gültigkeit. Besonders deutlich in dieser Hinsicht spricht sich die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ aus. So trägt die Kirche nicht nur die unauslöschlichen Merkmale ihrer Herkunft von Gott her, sondern sie nimmt auch jeweils die Züge der Umwelt an, in die sie sich eingestaltet. Die Kirche ist an keine bestimmte Lebensform, etwa an die des Abendlandes und seine Denkkategorien gebunden, vielmehr hat sie die vorgegebenen Schöpfungswirklichkeiten in ihren je individuellen geschichtlichen, sozialen und kulturellen Ausprägungen zu respektieren. Die Kirche nimmt, wie Kardinal Suhard in seinem berühmten Hirtenbrief über „Aufstieg oder Niedergang der Kirche?“ ausführt, „durch die Fleischwerdung die Gestalt aller sozialen und kulturellen Formen an, die den von ihr erfaßten Menschen zu eigen sind“<sup>27</sup>. Anpassung der Kirche an die verschiedenen

<sup>25</sup> In: LThK<sup>2</sup>, Das Vatikanische Konzil (Teil 1), Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 171.

<sup>26</sup> Johann Adam Möhler, Symbolik (hrsg. von Joseph Rupert Geiselmann), Köln 1958, S. 389. Siehe hierzu auch: Joseph Rupert Geiselmann, Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers, in: Jean Danielou und Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire ecclesiam*, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 531 ff.

<sup>27</sup> Emanuel-Célestin Cardinal Suhard, *Aufstieg oder Niedergang der Kirche?* (Deutsche Ausgabe), Offenburg o. J. (1949), S. 7.

Kulturen und Gesellschaftsformen ist darum keine Sache der bloßen Nützlichkeitserwägung oder Taktik, sondern, wie Papst Pius XII. ausführt, „ein inneres Lebensgesetz der Kirche“<sup>28</sup>.

So widerspricht der fortdauernde Prozeß der „Inkarnation“ der Kirche in den verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen und Kulturen und ihre Anpassung an gewandelte Verhältnisse in keiner Weise der absoluten Wahrheit ihrer Botschaft und ihrer übernatürlichen Sendung. Wie das Menschenbild, das uns Christus vor Augen gestellt hat, dadurch, daß er ein wahrer Israelit war, nichts an Verbindlichkeit verliert, sondern über die allgemeine Vorbildlichkeit hinaus Zeitnähe und Aktualität menschlicher Daseinsverwirklichung lehrt, so verliert die Kirche nichts an ihrer Universalität und ewigen Wahrheit, wenn sie nach dem Beispiel des Völkerapostels den Juden jüdisch, den Afrikanern afrikanisch und den Indern indisch wird. Ihre Universalität würde sie allerdings einbüßen, wenn sie exklusiv lateinisch oder exklusiv afrikanisch wäre oder etwa allen Völkern in zeitbedingter jüdischer Eigenart gegenwärtig sein wollte. Dagegen richtete sich ja auch der Kampf des Apostels Paulus gegen die Judaisten. So sehr er bereit war, dem Judentum und seiner Eigenart in der Judenmission Rechnung zu tragen, so hätte er es für einen Verrat an der universalen Sendung der Kirche gehalten, den anderen Völkern jüdische Eigenart aufzuzwingen. Paulus wußte also um das spezifisch soziologisch Bedingte; und gerade aus seiner Treue gegenüber der himmlischen Botschaft weigerte er sich, von den Heidenchristen etwas zu verlangen, was nur aus der jüdischen Welt, nicht aber aus dem Worte Gottes abzuleiten war<sup>29</sup>.

Damit ist auch schon die entscheidende, unübersteigbare Grenze aller kirchlichen Anpassung deutlich gemacht. Das bringt in geradezu klassischer Weise der hl. Augustinus im „Gottesstaat“ zum Ausdruck — eine Stelle, auf die sich, wenn auch nur in freier Zitation, auch das Konzil in seinem Missionsdekret (Art. 9) bezieht: „Der himmlische Staat oder genauer der Teil von ihm, der in der sterblichen Welt als Pilger wandelt ... beruft aus allen Völkern seine Bürger, sammelt aus allen Zungen seine Pilgergemeinde. Ihn kümmert es nicht, was sich in den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen ... an Verschiedenheiten findet; ihm ist es eigen, nichts davon aufzulösen oder zu zerstören, sondern im Gegenteil es zu wahren und es zu befolgen ... Der himmlische Staat ... schätzt und begrüßt die Willenseinigung der Menschen bezüglich alles Natürlichen, soweit es ohne Schaden der Frömmigkeit und Religion möglich ist“<sup>30</sup>. Diese Grenzziehung besagt vor allem auch, daß die Kirche sich nicht unbesehen an die jeweils vorlie-

<sup>28</sup> Utz-Groner, a. a. O., Nr. 4097 f.

<sup>29</sup> Bernhard Häring, a. a. O., S. 277.

<sup>30</sup> Augustinus, Gottesstaat, XIX, 17.

genden sozialkulturellen Gegebenheiten anpassen kann und darf. Darin aber liegt zugleich eine ausgesprochen gesellschaftskritische und im besonderen kulturkritische Funktion, die der Kirche beim Prozeß der Anpassung implicite als Aufgabe zufällt.

\* \* \*

In Artikel 48 der dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“ heißt es: „Bis es einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, ... trägt die pilgernde Kirche ..., die noch zu dieser Weltzeit gehört, die Gestalt dieser Welt, die vergeht und zählt selbst so zur Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet.“ Dazu schreibt Olegario Gonzáles Hernández in dem großen, von Guilherme Baraúna herausgegebenen Kommentarwerk zur Konstitution „Über die Kirche“: Die Kirche, die „in der Spannung zwischen dem Besitz dessen, der schon gekommen ist, und der Erwartung dessen, der noch kommen soll, zwischen begonnener Endzeitlichkeit und vollendeter Endzeitlichkeit lebt“, ist „nicht eine ein für allemal vollendete Wirklichkeit“, „sie entfaltet und entwickelt sich erst durch die Jahrhunderte“ und „wächst mit der Zeit“. „Diese Geschichtlichkeit setzt ihr Grenzen und macht es ihr unmöglich, sich auf einmal zu verstehen und zu verwirklichen“<sup>31</sup>. Die Zeit der Kirche ist, wie Augustinus sagt, „tempus medium“, die „Zwischenzeit“. Als pilgernde Kirche ist die Kirche auf dem Wege, ist sie nie fertig und vollendet, sie steht immer im Aufbruch zu neuen Möglichkeiten<sup>32</sup>. So sehr darum auch die Kirche, die auf dem Wege zu ihrer jenseits aller Weltlichkeit liegenden Vollendung ist, in einem neuen und tieferen Wissen um sich selbst weiß, daß sie sich in den Formen dieser Welt, geschweige denn in den Formen eines einzigen Volkes nie vollgültig darzustellen und erst recht nicht zu erfüllen vermag, so weiß sie doch auch, daß jede geschichtliche Stunde, jede Begegnung mit den verschiedenen Kulturen, wie sie sich besonders in den sozialkulturellen Individualitäten der Völker, Stämme usw. manifestieren, ein immer neuer Anruf, eine immer neue Möglichkeit ist, die unausschöpfbare Fülle der Kirche in einer ganz bestimmten Richtung darzustellen und zu verwirklichen. Das heißt: das Prinzip des *aggiornamento*, der Anpassung der Kirche an die vielen sozialkulturellen Individualitäten betrifft nicht nur das pastorale Verhalten der Kirche, sondern auch ihre soziale Struktur. So können wir nun wieder, wie

---

<sup>31</sup> Olegario Gonzáles Hernández, Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen, in: Guilherme Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien und Frankfurt a. M. 1966, S. 159 ff.

<sup>32</sup> Heinrich Fries, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, S. 71 ff.



es der alten Kirche selbstverständlich war, von Lokalkirchen, wie einst von der Kirche von Korinth so heute von der Kirche von Trier, von der Kirche von Bamberg usw. sprechen. Durch deren Vorsteher, den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, wird in der Verbundenheit mit Petrus, dem Papst die Einheit in der Vielheit garantiert. In der gleichen Richtung liegt die vom Konzil wesentlich gestärkte Funktion der regionalen oder nationalen Bischofskonferenzen im Ganzen der Universalkirche, wie vor allem auch ein neues Verständnis für die Patriarchalverfassung der Ostkirchen.

Nie fertig und vollendet ist die Kirche im besonderen auch in ihrer Glaubenserkenntnis. Ein Dogma ist sowohl ein abschließendes Wort, wie ein neuer und Neues eröffnender Ursprung. Das Dogma legt eine wahre Fassung eines Inhalts vor, gibt aber keine das Ganze des Glaubens ausschöpfende endgültige Bestimmung, keine solche, die nicht durch eine mögliche bessere Form und Fassung überboten werden könnte. Und selbst eine mögliche bessere Fassung wird immer hinter dem zurückbleiben, was gefaßt werden soll. Nie wird die Form, die Aussage und die Formulierung des Glaubens den einholen, an den und dessen Wort der Glaube glaubt und das im Glauben bekennt<sup>33</sup>. Gerade weil die Glaubenswahrheit und ihre Erkenntnis durch keine menschliche Formel einholbar ist, kann sie auch nicht in einer Sprache oder in einem einzigen, stets begrenzten Gedankensystem eingeschlossen werden. Aus der Wissenssoziologie wissen wir, daß die menschliche Erkenntnis bis zu einem gewissen Grade von der Eigenart der Sprache abhängt, in der man denkt und sich ausdrückt. So schaffen sich menschliche Erkenntnisse in den einzelnen Sprachen, in denen der je individuelle Genius eines Volkes vor allem seinen ihm gemäßen Ausdruck sucht und findet, nicht nur je eigen gefärbte Ausformungen, sondern es zeigt sich auch, daß es Sprachen gibt, die für die Darlegung bestimmter Erkenntnisse besser geeignet sind als andere. So vermögen die vielen Sprachen als eben so viele Gestalten des Menscheingeistes Mittel zur Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit zu sein, und vielleicht ergibt sich dabei, daß sich gewisse Wahrheiten in dieser oder jener Sprache leichter und tiefer erkennen und besser ausdrücken lassen. So ist es, wie es in Artikel 44 der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ heißt, „Sache des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Hirten und Theologen, mit Hilfe des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, auszulegen und im Lichte des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer vernommen, besser verstanden und geeigneter vorgelegt werden kann“. Und es ist durchaus nicht ausgemacht, ob etwa das aristotelisch-scholastische Begriffssystem die ganze Wahrheitsfülle eines Dogmas am adäquatesten zum Ausdruck bringt. Was die

<sup>33</sup> Ebenda, S. 86 f.

Kirche z. B. in der Definition der *transsubstantiatio* von der Eucharistie letztgültig definiert hat, bleibt immer unveränderliche Wahrheit, aber eben diese unveränderliche Wahrheit läßt sich vielleicht einmal für Christen aus einer anderen Kultur und einer anderen Begriffswelt besser und zugänglicher ausdrücken als in der aristotelischen Terminologie<sup>34</sup>.

In Artikel 44 der Pastoralkonstitution heißt es: „So ist sich die Kirche darüber im klaren, wieviel sie selbst von der menschlichen Geschichte und Entwicklung empfangen hat... Die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, wodurch die Menschennatur immer deutlicher erschlossen und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, sind auch der Kirche zunutze.“ So ist die Kirche als Pilgernde „beim Prozeß der Inkarnation nicht nur die Gebende und Spendende, sie nimmt die *spolia Aegyptiorum* mit und integriert sie in sich selbst. Dadurch wird sie zugleich zur Entdeckung und Realisierung der in ihr liegenden Möglichkeiten, Dimensionen, Fähigkeiten und Aufgaben geführt und gewinnt dabei einen geschichtlich nachweisbaren, bis zur Stunde nicht abgeschlossenen, bis zum Ende der Zeiten dauernden Zuwachs an faktischer, realisierter, an existentieller Katholizität“<sup>35</sup>. Kraft dieser Katholizität bringen die verschiedenen Völker und Lokalkirchen als Teile des Gottesvolkes — so heißt es in Artikel 13 der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche“ — „ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“. Nach dieser wohl wichtigsten Äußerung des Konzils zu unserer Thematik geht es beim Prozeß der Anpassung nicht nur darum, jene eigengearteten Kräfte und Strebungen, die im innersten Eigensein eines jeden Volkstums wurzeln, zu achten und zu pflegen — so Papst Pius XII. in der Enzyklika „*Summi pontificatus*“<sup>36</sup> —, vielmehr weiß sich die Kirche an diese gewiesen um ihrer eigenen Selbstentfaltung willen. M. a. W.: Die je gegebene sozialkulturelle Eigenart eines Volkes ist nicht nur gleichsam ein „Fall“, dem sich die Kirche in ihrem Dienst an den Menschen gegenübergestellt sieht und den sie in seiner Bedeutung für die sozialkulturelle Entfaltung der Menschen achtet und wertet und auf den sie deshalb eingeht, sondern jene betrifft die Kirche selbst und den Vollzug dieser Kirche; sie ist zu werten als unmittelbarer Anruf Gottes an die Kirche auf dem Wege ihrer eigenen Selbstentfaltung. Zugleich wird freilich in der angeführten Stelle auch deutlich, daß der noch so wertvolle Beitrag eines Volkes für die Entfaltung des der ganzen Kirche anvertrauten Heilsgutes

<sup>34</sup> Bernhard Härig, a. a. O., S. 282 ff. Siehe hierzu auch: Josef Neuner, Dogmatische Akkomodation, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. I, Sp. 240 ff.

<sup>35</sup> Heinrich Fries, a. a. O., S. 47.

<sup>36</sup> Utz-Groner, a. a. O., Nr. 35.

und damit für die Kirche selbst immer nur von relativer Bedeutung sein kann.

\* \* \*

Im Prozeß der Anpassung der Kirche an die Welt und ihre sehr welthaften Strukturen sind noch viele Möglichkeiten gegeben, die nach Verwirklichung rufen und sie gebieterisch fordern. Dieser Weg, den die Kirche mit dem 2. Vatikanischen Konzil eingeschlagen hat, ist nicht ohne Gefahren. Was wunder, daß viele, und oft gerade solche, die sich mit ihrer Kirche in einer besonderen Liebe verbunden wissen, mit Angst und Sorge in die Zukunft schauen. Doch haben wir Vertrauen in Den, Der den Aposteln und ihren Nachfolgern als Beistand beigegeben wurde, Der sie in alle Wahrheit einführen wird. Das heißt aber auch: Das Werk der Anpassung ist in die Hände der Bischöfe als den Vorstehern der Lokalkirchen und der diese kollegialiter zusammenfassenden nationalen Bischofskonferenzen in ihrer Gemeinschaft mit dem Papst gelegt und nicht der noch so guten Meinung des einzelnen überlassen. Das heißt nicht, daß das eigene Denken und Tun aufhört zugunsten einer Haltung, die nur auf Befehlsempfang wartet, wohl aber heißt das, daß das eigene Denken und Tun sich der Kirche als ganzer verpflichtet weiß. Denn immer kann es nur darum gehen, daß die Kirche als ganze hic et nunc, in allen Lokalkirchen und Gemeinden Ereignis wird, daß in aller Vielheit die Einheit und das Wesen der Kirche gewahrt bleiben. Die recht verstandene inkarnatorische Intention des aggiornamento impliziert, daß sich der Prozeß der Anpassung nur in jener Dimension der Kirche vollziehen kann, die durch Menschen gebildet und konstituiert wird, an die aber der Herr der Kirche, der Gottmensch Jesus Christus, sich selbst und sein Werk bindet und in das er eingeht. „Dabei gilt das Gesetz, daß das Wesen der Kirche von keiner Form und Weise der Geschichte verschlungen werden kann, daß andererseits keine geschichtliche Gestalt der Kirche ihrem Wesen voll und ganz gerecht wird“<sup>37</sup>.

In diesem Zusammenhang ist an die Stellungnahme Pius' XII. in der Enzyklika „*Humani generis*“ zu den zeitgenössischen Philosophien zu erinnern, in der der Papst sich sowohl gegen die „traurige Sucht nach Neuerungen“ als auch gegen „einen unklugen Irenismus“ wendet. „Wenn diese Leute nur die Absicht hätten, durch Einführung irgendeiner Neuerung die kirchliche Lehre und ihre Methoden den modernen Verhältnissen und Anforderungen anzupassen, gäbe es kaum einen Grund zur Besorgnis; aber in dem unklugen Eifer ihres ‚Irenismus‘ halten anscheinend einige auch die Dinge für Hindernisse der brüderlichen Verständigung, die auf den Gesetzen und Grundsätzen Christi und den von

<sup>37</sup> Heinrich Fries, a. a. O., S. 32.

ihm gegründeten Einrichtungen selbst beruhen oder die als Bollwerk und Stütze des anvertrauten Glaubens dastehen; wenn diese fallen, dann ist zwar alles geeint, aber nur zum allgemeinen Ruin“ (n. 10—13, bes. n. 12)<sup>38</sup>.

\* \* \*

Das Prinzip der Anpassung wendet sich gegen jede soziologische „Verholzung“ oder gar Sakralisierung menschlicher Einrichtungen und geschichtlich gewordener Formen in der Kirche. Dabei wissen wir aus der Soziologie, daß die Kirche wie jede soziale Institution in der ständigen Gefahr des *cultural lag*, des Festhaltens an überlebten Formen und Einrichtungen und damit der „Rückständigkeit“ steht, und das um so mehr in einer Zeit wie der unseren, die wie keine vor ihr vom Gesetz der sozialen und kulturellen Mobilität bestimmt wird. So bedingt der Prozeß der Anpassung der Kirche an die Welt und ihre sozialen und kulturellen Strukturen die wichtige Aufgabe einer unablässigen Unterscheidung und Prüfung: was das Wesen der Kirche, ihres Glaubens, ihres Kultes, ihrer Moral usw. ist, und was die zeitgeschichtliche, „menschliche“ Form dieses Wesens ist, was unaufhebbar ist und was geändert werden kann. In diesem Sinne „ermuntert“ die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ in Artikel 62 „die Theologen, immer unter Wahrung der der Theologie als Wissenschaft eigenen Methoden und Erfordernisse, nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln. Denn etwas anderes ist das anvertraute Gut des Glaubens oder die Wahrheit des Glaubens, etwas anderes ist die Weise, sie zu verkünden, freilich im gleichen Sinn und mit dem gleichen Inhalt. In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Erkenntnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, genügend anerkannt und angewendet werden, so daß auch die Gläubigen zu einem reineren und reiferen Glaubensleben geführt werden“.

---

<sup>38</sup> Herder-Korrespondenz, 9. Jg. (1954/55), S. 218.



## „Milch“ und „feste Speise“ (1 Kor 3, 1 f. und Hebr 5, 11—6, 3)

Elementarkatechese und theologische Vertiefung in  
neutestamentlicher Sicht

Von Prof. Wilhelm Thüsing, Trier

### I. Fragestellung

An zwei Stellen des Neuen Testaments ist von Stufen oder Formen der religiösen Unterweisung die Rede, von denen die eine als „Milch“ und die andere als „Speise“ oder „feste Nahrung“ bezeichnet wird. Es handelt sich um 1 Kor 3, 2 und Hebr 5, 12 ff. (bzw. überhaupt den Schluß des 5. und den Anfang des 6. Kapitels: 5, 11—6, 3). Im Zusammenhang werden diejenigen, die die „Milch“ benötigen, als „Fleischliche“ (1 Kor 3, 1) bzw. „Unmündige“ (νήπιοι: 1 Kor 3, 1 und Hebr 5, 13) bezeichnet und diejenigen, die die „feste Speise“ nehmen können, als „Geistliche“ (πνευματικοί: 1 Kor 3, 1) bzw. „Vollkommene“ (τέλειοι: Hebr 5, 14).

Diese Begriffe rufen den Gedanken an zeitgenössische Formen des religiösen Denkens wach, in denen diejenigen, die im Gegensatz zur Masse der Menschen in eine esoterische Lehre eingeweiht waren, als solche „Vollkommene“ oder „Pneumatiker“ bezeichnet wurden. So finden wir es in den Mysterienkulten und bei gnostischen Gemeinschaften<sup>1</sup>. Die Lehre für die Eingeweihten unterscheidet sich hier materialiter von dem religiösen Wissen der Nichteingeweihten.

Freilich verwenden die Mysterienkulte den Begriff „Milch“ ganz anders. „Milch“ bedeutet bei ihnen gerade nicht einen Elementarunterricht, sondern die Mysterien-„Speise“ der Eingeweihten<sup>2</sup>. Dieser Sprachgebrauch hat im NT in 1 Petr 2, 2 seinen Niederschlag gefunden. Die Verwendung der Be-

<sup>1</sup> Nach E. Käsemann (Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, 1961, 119 f.) entstammen die Gegensatzpaare *νήπιος* — *τέλειος* und *γάλα* — *στερεά τροφή* „einem festen Topos gnostischen Ursprungs“; vgl. H. Schlier in ThW I, 644 und E. Gräßer, Der Glaube im Hebr, 1965, 140, Anm. 446. Zu ihrer Bedeutung in den Mysterienkulten vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1956, 70. — Zu vergleichen ist ferner, daß auch die spätjüdische Apokalyptik sich weitgehend an einen engeren Kreis wendet, s. Ringgren in RGG <sup>3</sup>I, 465. Auch in Qumran spielt die Unterscheidung von „Fleischlichen“ und „Geistlichen“ eine große Rolle; vgl. O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, 1960, 120—130; B. Rigaux, Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament: New Testament Studies (NTS) 4 (1957/58) 237—262, bes. 237 bis 248; O. Michel, Der Brief an die Hebräer, <sup>12</sup>1966, 234.

<sup>2</sup> Vgl. Od.Sal. 19, 1 ff.; s. O. Michel z.St. (S. 236, Anm. 3).

griffe „Milch“ und „feste Speise“ in 1 Kor und Hebr erinnert mehr an die hellenistische Popularphilosophie<sup>3</sup>.

Ferner ist zu beachten, daß es den Unterschied von „Psychikern“ und „Pneumatikern“ kaum innerhalb der gnostischen oder Mysterien-Gemeinschaft gibt; nur die „Vollkommenen“, die „Pneumatiker“ gehören ja im eigentlichen Sinne zu diesen Gemeinschaften. Höchstens wäre an die Unterscheidung von (Psychikern), Pistikern und Pneumatikern in der christlichen Gnosis zu erinnern.

Aber könnte in der Gegenüberstellung von „Milch“ und „fester Nahrung“ als zweier Stufen der Glaubensunterweisung nicht doch etwas von der schroffen Scheidung der Pneumatiker von den Psychikern und Pistikern liegen? Lassen unsere beiden ntl. Stellen vielleicht irgendeinen Einfluß solcher Gedanken auf die christliche Unterweisung der ntl. Zeit erkennen — gibt es hier eine wenigstens vergleichbare Stufung in der religiösen Unterweisung?

Man mag denken, daß die Vorstellung von besonders eingeweihten Pneumatikern damals eine zeitgeschichtlich bedingte Rolle spielen konnte, aber heute im Bereich der Kirche keine Bedeutung mehr habe. Jedoch dürften unsere beiden Stellen mutatis mutandis auch für die heutige Pastoraltheologie von Interesse sein — nämlich dann, wenn man die Frage auf das Verhältnis des Lehrstoffes von Elementarunterricht und theologischer Vertiefung (unter den heutigen Verhältnissen vor allem im Hinblick auf das Problem der Erwachsenen Katechese) bezieht<sup>4</sup>. Hier sind wir aber auch bei dem eigentlichen Thema, das sich aus dem ntl. Begriffspaar „Milch“ und „feste Speise“, wie es im 1 Kor und Hebr vorliegt, ergibt!

Seit längerem, etwa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hat man sich weithin daran gewöhnt, der Katechetik den Einführungsunterricht der religiös Unmündigen zuzuweisen und der Homiletik die Unterweisung der mündig gewordenen Gläubigen<sup>5</sup>. Es ist kaum ein Zufall, daß eine eigentliche Erwachsenen Katechese in dieser Zeit sehr in den Hintergrund gedrängt ist. Zuweilen werden sogar ausdrücklich unsere beiden ntl. Stellen zur Begründung dieser Differenzierung des christlichen Lehrstoffes nach Altersstufen, also auch der Einengung der Katechese auf die Unterweisung der Unmündigen, heran-

<sup>3</sup> Vgl. M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebr, in: Botschaft und Geschichte II, 167, Anm. 10; weitere Lit. bei E. Gräßer a.a.O. 139, Anm. 442. Der Sprachgebrauch Philos liegt ebenfalls auf einer dem 1 Kor und Hebr vergleichbaren Linie, s. die Stellenangaben bei O. Michel z.St. (236, Anm. 2); bes. vgl. O. Kuss, Der Brief an die Hebräer (RNT 8, Erster Teil), 1966, 81 f. Gräßer a.a.O. 138 vermutet für Hebr 5, 11 ff. Anlehnung an das griechische Paideia-Motiv.

<sup>4</sup> Diese Fragestellung und die Anregung, das Problem in 1 Kor 3, 1 f. und vor allem Hebr 5, 11—6, 3 zu untersuchen, verdanke ich A. Exeler.

<sup>5</sup> Vgl. die Belege bei A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXI), 1966, bes. 11—15; ders., Beschränkung auf die Unmündigen?: Katechet. Bl. 91, 1966, 2—9.

gezogen; auf die letztere (die Kinderkatechese) wird dann der ntl. Begriff „Milch“ und auf die (homiletische) Anrede an die Erwachsenen der Begriff „feste Nahrung“ bezogen<sup>6</sup>.

Nun beschäftigt sich weder Paulus noch der Hebr mit dem heutigen Problem „Verhältnis von Kinderkatechese und Belehrung der Erwachsenen“; ihre Gemeinden setzten sich ja in der Mehrzahl aus Menschen zusammen, die als Erwachsene zum Glauben gelangten. Sie haben diese im altersmäßigen Sinne erwachsenen Christen sowohl dann im Auge, wenn sie von der Notwendigkeit der „festen Nahrung“ wie auch dann, wenn sie von der „Milch“ sprechen. Und schon von dem Bild her, das unserem Begriffspaar zugrunde liegt, wird es deutlich, daß der 1 Kor und der Hebr keine im gnostischen Sinne getrennten Gruppen in der Kirche mit je verschiedenem Erkenntnisgrad meinen; das Bild, wie sie es gebrauchen, setzt ja voraus, daß der Übergang von der Milch zur festen Speise zum normalen Wachstum jedes Menschen gehört. So ist die Frage, ob die „feste Speise“ eine esoterische Lehre ist, vom ntl. Denken aus (und schon vom atl. Denken aus!) kein echtes Problem.

Trotzdem dürfte es zweckmäßig sein, die Frage so zugespitzt zu stellen. Es ist vielleicht schon kein geringer Nutzen, wenn wir erkennen, wie selbstverständlich die Notwendigkeit des Übergangs von der „Milch“ zur „festen Speise“ im Sinne des NT für jeden Christen ist.

Vor allem aber dürfen wir fruchtbare Aufschlüsse über das „katechetische“ Denken unserer beiden ntl. Verfasser erwarten, wenn wir die Frage konsequent in der eben schon angedeuteten Weise stellen: Wie verhält sich der Lehr- bzw. Erkenntnisstoff des Elementarunterrichtes zu dem der theologischen Vertiefung? In welcher Weise denken sich unsere beiden Verfasser also den Übergang von der „Milch“ zur „festen Speise“? Unsere Hebr-Stelle (Hebr 5, 11—6, 3) könnte nahelegen, daß es sich um völlig getrennte Stoffgebiete handelt; die Umschreibung des Elementarstoffes in Hebr 6, 1 f. mutet vorchristlich an, während die „feste Nahrung“ eindeutig in der Lehre vom hohepriesterlichen Opfer Christi besteht.

So stellt sich unsere Frage bei der Hebr-Stelle am schärfsten. Und da dieser Text von zahlreichen Problemen belastet ist — Problemen, deren Klärung auch vom innerneutestamentlichen Standpunkt sehr lohnend sein muß —, werden wir ihm ohnehin den größten Raum widmen müssen. Aber es ist gut, wenn wir ihn nicht für sich allein betrachten, sondern uns vorweg den anscheinend anders gearteten und erheblich leichter zu erfassenden paulinischen Gebrauch des Begriffspaares in 1 Kor 3, 1 f. anschauen. Im Vergleich werden sich dann sowohl die Unterschiede als auch das Gemeinsame klarer herausstellen.

## II. „Milch“ und „Speise“ nach 1 Kor 3, 1 f.

Im 1. Korintherbrief stehen unsere beiden Begriffe in einem größeren Zusammenhang, der die Kapitel 1—4 umfaßt und in dem Paulus sich mit

<sup>6</sup> Vgl. A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese 19 f.; 221, Anm. 4; 242, Anm. 116; 254, Nr. 4.

den Parteistreitigkeiten in Korinth und mit dem Verlangen der Korinther nach „Weisheit“ auseinandersetzt. Der Abschnitt 1 Kor 3, 1—3a lautet:

*„Und ich, Brüder, konnte zu euch nicht wie zu Pneumatischen reden, sondern wie zu Fleischlichen, wie zu Unmündigen in Christus. Mit Milch habe ich euch getränkt, nicht mit Speise. Denn ihr waret nicht fähig, sie aufzunehmen. Aber auch jetzt seid ihr noch nicht fähig dazu, ihr seid ja noch fleischlich.“*

Was bedeuten hier die beiden Begriffe „Milch“ und „Speise“?

Mit „Milch“ meint der Apostel, wie es scheint, das, was er den korinthischen Christen faktisch gebracht hat. Was das ist, sagt er im weiteren Zusammenhang vor allem an zwei Stellen: Nach 2, 1—5 hat er ihnen nicht weltliche Weisheit gebracht, sondern Christus, den Gekreuzigten<sup>7</sup>. Nach 3, 5 ist seine Tätigkeit in Korinth ein „Pflanzen“ gewesen („ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Wachstum gegeben“), nach V. 10 f. des 3. Kapitels hat er ein Fundament gelegt, und zwar ist Christus dieses Fundament. Die „Milch“ besteht also in nichts anderem als in seiner Christuspredigt, die er „in Schwachheit“ (2, 3) vorgebracht hat<sup>8</sup>.

Aber was bedeutet dann die (feste) „Speise“? Anscheinend verlangen die korinthischen Christen gerade nach einer solchen „festen Speise“, einer Weisheitslehre für Pneumatiker, wie es sie in den Mysterien und in der Gnosis gibt. Hier tun wir einen Blick auf den Zustand dieser jungen Gemeinde: Sie ist noch alles andere als gefestigt; die verschiedensten Einflüsse ihrer Umwelt und ihres bisherigen religiösen Denkens und Fühlens ringen noch mit dem Evangelium. Daß die korinthischen Christen Parteien bilden und in ihrem Verlangen nach „Weisheit“ und „Erkenntnis“ („Gnosis“) verschiedenen Lehrern nachlaufen und sie für sich beanspruchen wollen, ist ein Zeichen dieses Gärungszustandes. Offenbar verstanden sie die Lehre der Nachfolger Pauli, besonders des Apollos (also das, was diese auf das paulinische Fundament „daraufgebaut“ haben, wie 3, 10 ff. sagt), als eine Weisheitslehre für Vollkommene und spielten — z. T. wenigstens — den Apollos gegen Paulus aus.

Aber auch Paulus selbst kann „Weisheit“ bieten. In auffallendem Gegensatz zu dem, was er noch 2, 1—5 betont hatte — daß er nicht mit mensch-

<sup>7</sup> 2, 1 schließt übrigens genauso wie 3, 1 mit einem καὶ ὅτι an das Vorhergehende an: „Und ich, Brüder...“

<sup>8</sup> In welchem Maße auch Paulus den neubekehrten Christen einen eigentlichen „Elementarkatechismus“ an die Hand gegeben hat, von dem etwa 1 Kor 15, 3—5 ein Stück wäre, kann hier dahingestellt bleiben. (Vgl. zur Frage A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Nachdruck in der Theol. Bücherei 26, München 1966, 45—85.) Sicher dürfte sein, daß die paulinische Glaubensunterweisung fest formulierte, von der Tradition vorgegebene Grundlagen gehabt hat. Jedoch spielt Paulus mit dem Ausdruck „Milch“ kaum darauf an.



licher Weisheit gepredigt habe —, schreibt er in 2, 6: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen...“. Spricht er jetzt doch von etwas anderem, von einem anderen Unterweisungsinhalt als in den vorhergehenden Versen? Nein — er meint genau dasselbe, dieselbe Botschaft vom Kreuz; nur bezeichnet er diese „Torheit“ (1, 18) jetzt in paradoxer Weise als die wahre Weisheit. Die „Vollkommenen“, unter denen er nach 2, 6 die Weisheit redet, sind nicht eine besondere Klasse innerhalb der Christen, sondern die Christen überhaupt, insofern sie in der Taufe den Geist Gottes empfangen haben<sup>9</sup>.

Weswegen sind dann aber die Korinther, die doch getauft sind, in 3, 1 f. als „Unmündige“ bezeichnet? Der Grund dafür kann nur sein, daß sie sich nicht entsprechend der Weisheit, die ihnen offensteht, verhalten<sup>10</sup>. Aber ihr Christenstand ist nicht gelegnet: Sie sind „Unmündige in Christus“.

Trotzdem bleibt jetzt noch eine weitere Frage: Weswegen macht Paulus in 3, 2 überhaupt die Unterscheidung von „Milch“ und „Speise“, wenn beide doch inhaltlich genau dasselbe sind, nämlich die Predigt von Christus, dem Gekreuzigten?

Eine zweifache Antwort kann darauf gegeben werden: Zunächst handelt es sich um feine Ironie. Die Begriffe nehmen hier wieder mehr die Farbe der Antithese gegenüber der weltlichen Weisheit an; der Stolz der „Pneumatiker“, als die diese Christen sich fühlen, und ihre vermeintliche Weisheit sollen ad absurdum geführt werden.

Vor allem aber ist die Ausdrucksweise von der „Milch“ und der „Speise“ gebraucht, um die Christen aufzufordern, in Wahrheit „Vollkommene“ und Pneumatiker zu werden, wirklich die Kreuzespredigt als die verborgene Gottesweisheit zu erfassen; Paulus will nichts anderes, als daß die eine und selbe Predigt vom Kreuz für die korinthischen Christen aus „Milch“ zu „fester Speise“ werde. In 3, 18 drückt er das in Worten aus, die seine Absicht, durch paradoxe Formulierungen zu mahnen, ganz deutlich werden lassen: „Wenn einer unter euch weise zu sein glaubt in diesem Äon, der werde ein Tor, damit er weise werde.“

Wir können jetzt die Schlußfolgerung für unser Thema ziehen. Zwischen „Milch“ und „fester Speise“ besteht in 1 Kor 3 materialiter kein Unter-

<sup>9</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Christian Adulthood according to the Apostle Paul: Catholic Biblical Quarterly* 25, 1963, 354—370, der vom Gesichtspunkt der christlichen Mündigkeit aus die nähere Begründung dafür gibt. Vgl. auch R. Schnackenburg, *Unser Dienst am Glauben. Anregungen aus dem NT*, in: J. M. Reuss, *Glauben heute*, 1962, 36—58, bes. 38—44 und 44—47; H. Urs v. Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, 1966, 87—91.

<sup>10</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Christian Adulthood...* (s. oben Anm. 9), 359. — Zum Begriff „Unmündige“ vgl. ferner W. Grundmann, *Die  $\nu\mu\tau\omicron\iota$  in der urchristlichen Paränese*: *NTS* 5, 1958/59, 188—205; zu 1 Kor 3, 1 f.: 190 f.

schied. Ja, der Gedankengang des Apostels ist geradezu darauf angewiesen, daß beides inhaltlich dasselbe meint. Er will ja auf das Paradox der Botschaft vom Kreuz hinweisen, die einerseits als Torheit und andererseits als Weisheit aufgefaßt werden kann. „Fleischlich“ bzw. „unmündig“ ist in Wirklichkeit einer, der der Weisheit dieser Welt huldigt, und „Pneumatiker“ ist einer, der durch Gottes Geist angeleitet wird, in der Torheit des Kreuzes Gottes Weisheit zu erkennen.

Es gibt also für Paulus keine Eröffnung höheren Geheimwissens innerhalb der Gemeinde. Es liegt an den Hörern, ob sie die eine Predigt von Christus dem Gekreuzigten als „Milch“ oder als „feste Speise“ erfassen. Die Unterscheidung dieser beiden Begriffe reflektiert die Art und Weise der Aneignung dieser Kreuzespredigt durch die Hörer. Paulus will mit seiner Redeweise eine wahrhaft „geistliche“ Aneignung erreichen. Er ist weit davon entfernt, es mit seiner das Fundament legenden Predigt bewenden zu lassen; auf seiten der Verkündenden und der Hörenden ist eine immer neue Bemühung darum notwendig. Er tadelt keineswegs, daß seine Nachfolger auf dem von ihm gelegten Fundament „daraufbauen“. Aber nur soweit sie den Christen zu einer echten geistlichen Aneignung der Kreuzespredigt helfen, bauen sie auf das Fundament Gold, Silber und edle Steine und nicht Stroh, und nur so werden sie im Gericht bestehen können<sup>11</sup>. Das Fundament ist Christus, und auch das Daraufgebaute muß Christus enthalten; die Predigt vom Kreuz ist „Milch“, sie muß auch die „Speise“ sein — die „feste Speise“ als eine vom Heiligen Geist gewirkte Einordnung und Applizierung des Grundkerygmas. Und zwar muß dieses in das Gesamt des christlichen Lebens eingeordnet werden, so daß „Eifersucht und Streit“ unmöglich werden.

Die Unterscheidung von „Milch“ und „Speise“ hängt nur insofern auch mit einer materialen Unterscheidung zusammen, als sie die Antwort auf die Frage ist, die zwei in den Augen der Korinther materialiter verschiedene Verkündigungsweisen aufgeben: wie sich die Verkündigung des Paulus zu der seiner Nachfolger verhält, bzw. richtiger umgekehrt: wie das „Daraufgebaute“ sich zum „Fundament“ verhält. Aber dieser Unterschied verliert in der Argumentation des Apostels seinen scheinbar so schroff trennenden Charakter.

### III. „Milch“ und „feste Speise“ nach Hebr 5, 11—6, 3

Wenn wir uns jetzt dem Hebräerbrief zuwenden, so kommen wir anscheinend in eine in mehrfacher Weise gewandelte Vorstellungswelt.

Lesen wir zunächst den Text! Der Verfasser des Hebr hat zum Schluß des 4. Kapitels und in den ersten 10 Versen von Kapitel 5 das Hauptthema angedeutet, das ihn im folgenden beschäftigen wird, die Lehre von Christus als dem Hohenpriester. Jetzt sagt er in 5, 11—6, 3:

<sup>11</sup> Das Prüfungsfeuer in den bekannten Versen 3, 12—15, die diese Ausdrücke des „Daraufgebaute“ enthalten, bezieht sich also nur auf die Lehrer der Gemeinde und ihr Werk.

„Darüber haben wir viel zu sagen, und es ist schwierig, das verständlich zu machen, da ihr träge („stumpf“) geworden seid zum Hören. Denn während ihr Lehrer sein müßtet der Zeit nach, habt ihr wieder nötig, daß euch einer die Anfangselemente der Gottesworte lehrt, und ihr seid solche geworden, die Milch nötig haben, nicht feste Speise. Denn jeder, der Milch genießt, ist unkundig des Wortes der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig; für Vollkommene aber ist die feste Speise, für diejenigen, die durch die Gewöhnung die Sinneswerkzeuge geübt haben zur Unterscheidung von Gut und Böse. Darum wollen wir das Anfangswort vom Christus zurücklassen und uns der Vollkommenheit zuwenden und nicht wiederum das Fundament legen mit Umkehr von toten Werken und Glauben an Gott, Lehre von Taufen und Handauflegung, Totenauf resurrection und ewigem Gericht. Auch das werden wir tun, wenn Gott es gestattet.“

## 1. Grundlegende Beobachtungen

Die Situation der hier angeredeten Gemeinde ist offenbar anders als im 1. Korintherbrief. Nach den Angaben des Hebr hat sie in der Zeit nach ihrer Bekehrung erste Bewährungsproben überstanden; aber seitdem scheint längere Zeit verstrichen zu sein, und jetzt stehen diese Christen in der Gefahr der Ermüdung und Erschlaffung<sup>12</sup>. Es scheint eine feste Gemeindeorganisation zu geben. Und was die religiöse Unterweisung angeht, so zeigt sie nicht in dem Maße die Spuren charismatischer Ursprünglichkeit, wie das bei Paulus und vielleicht auch seinen Nachfolgern in Korinth der Fall war<sup>13</sup>, sondern scheint sich schon einigermaßen methodisch verfestigt zu haben. Zudem verfolgt der Hebr-Verfasser mit der Redeweise von „Milch“ und „fester Speise“ ein anderes Ziel als Paulus: Er will durch die Paränese 5, 11–6, 20 das Hauptstück seines Briefes vorbereiten<sup>14</sup>, also gerade — ganz anders als Paulus — ein inhaltlich neues Thema einleiten. Denn es ist ganz offensichtlich, daß die Kapitel 7 bis 10 (genauer bis 10, 18) die in 6,1 angekündigte Hinführung zur „Vollkommenheit“ (τελειότης) verwirklichen sollen, die gleichbedeutend ist mit dem Darreichen der „festen Speise“ von 5, 12. 14 bzw. des „Wortes der Gerech-

<sup>12</sup> Vgl. O. Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebr, in: Auslegung und Verkündigung I, 1963, 281–328, hier 310; ders., Der Verfasser des Hebr als Seelsorger, in: Auslegung und Verkündigung I, 329–358 (zuerst veröffentlicht in der Trierer Theol. Zeitschr. 67, 1958, 1–12. 65–80); F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebr, 1955, 143 f.

<sup>13</sup> Von einer solchen Ursprünglichkeit darf man bei Paulus wohl trotz der im ganzen sicheren Tatsache sprechen, daß schon er (wie auch die hellenistische und schon die palästinensische Gemeinde vor ihm) eine feste Ordnung in seiner Katechese eingehalten hat. Vgl. A. Seeberg a.a.O. 58–85.

<sup>14</sup> Vgl. O. Michel 231.

tigkeit“ (λόγος δικαιοσύνης) von 5, 13<sup>15</sup>. Und dieser „festen Speise“ (die also identisch ist mit der Hohepriesterlehre von Kap. 7—10) stehen die sechs Elementarstücke von 6, 1 f. als „Milch“ gegenüber — allem Anschein nach auch materialiter. Besteht hier also doch ein Unterschied zwischen der Katechese, die für alle gilt, und einer esoterischen „Gnosis“?

Eine erste (und sehr wichtige) Antwort erhalten wir, wenn wir nachschauen, für wen die „Vollkommenheit“ = „feste Speise“ bestimmt ist: (1.) Sie ist der ganzen Gemeinde zugedacht, an die der Brief sich richtet. Es ist durch nichts zu erkennen, daß der Brief etwa nur an einen kleinen Kreis innerhalb einer Christengemeinde adressiert wäre. (2.) Diese Gemeinde scheint durch den Zustand ihres Glaubenslebens keineswegs für tiefere Weisheit prädestiniert zu sein. Es ist zwar durch zeitübliche Stilgesetze<sup>16</sup> bedingt, aber sicher keine Phrase, wenn der Verfasser sagt, die Gemeinde habe wieder die „Milch“ des Elementarunterrichts nötig. Bestünde die „Vollkommenheit“ wirklich in einem materialiter völlig neuen und höheren Wissensstoff, so gäbe es keinen Grund, nicht entsprechend der Feststellung von 5, 11 f. zu verfahren und tatsächlich den Elementarunterricht und nur ihn zu wiederholen. Aber das tut der Verfasser eben nicht. Im Gegenteil, der Übergang zur „Vollkommenheit“ scheint für ihn geradezu eine Konsequenz aus seiner Feststellung des ganz unzureichenden Zustandes der Gemeinde zu sein. Das scheinbar so unlogische „Darum“ (διό) zu Beginn von 6, 1 läßt sich kaum anders deuten. Die Gedankenverbindung ist etwa folgende: „Ihr habt Milch nötig ... denn die feste Speise ist nur für die „Vollkommenen“, deren Sinne geübt sind ... — und solche Vollkommene seid ihr nicht.“ Und jetzt kommt — trotz allem — dieses διό: „Deshalb wollen wir das Anfangswort vom Christus zurücklassen...“<sup>17</sup>. Der unausgesprochene Zwischengedanke

<sup>15</sup> τελειότης dürfte geradezu gleichbedeutend sein einem λόγος τῆς τελειότητος, vgl. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, <sup>2</sup>1963, 83; E. Käsemann a.a.O. (Anm. 1) 122; J. Héring z.St. Nach O. Michel z.St. (S. 237 f.) bedeutet τελειότης sowohl den Zustand der Reife als auch „eine bestimmte Reifform, die diesem Reifsein entspricht“.

λόγος δικαιοσύνης könnte zwar — wenn man V. 13 isoliert betrachtet — einfach „richtige Rede“ bedeuten (vgl. die bei E. Gräßer 139, Anm. 444, angegebenen Autoren); im Zusammenhang des Abschnitts ist dieser Begriff jedoch eine so eindeutige Parallele zu „fester Nahrung“ und „Vollkommenheit“, daß man ihn auf den Inhalt der Lehre beziehen und als „Speise für die Vollkommenen“ auffassen muß (so Windisch z.St.; C. Spicq [L'Épître aux Hébreux, Études Bibliques, II, <sup>2</sup>1961] z.St.; G. Delling in ThW I, 188; W. Grundmann a.a.O. 193, Anm. 1).

<sup>16</sup> Vgl. O. Michel a.a.O. 230 f.; bes. E. Käsemann a.a.O. 123 f.

<sup>17</sup> Vgl. H. v. Soden (Hand-Commentar zum NT III, 2, 1890) zu Hebr 6, 1: διό kann „weder bloß auf 5, 14 noch bloß auf 5, 12 bezogen werden, vielmehr geht es, ganz analog wie 3, 7, auf die Grundgedanken von 5, 11—14.“ Vgl. ferner



kann nur sein, daß die „Vollkommenheit“ bzw. die „feste Nahrung“ ein Heilmittel auch für Christen ist, die *ωωδρρ* („stumpf“, vgl. 6, 12) geworden sind, daß gerade diese „feste Speise“ entgegen der Vermutung dazu hilft, den Zustand zu heilen, der durch die Schwäche des „Fundamentes“ (6, 1) gekennzeichnet ist — daß „Milch“ und „feste Speise“ also in einem Zusammenhang stehen.

Freilich deuten vor allem V. 4 f. und erst recht 9 f. an, daß der Schwächezustand der Gemeinde keinen Abfall bedeutet, daß diesen Christen also ein im Notwendigsten intakter Glaube zugetraut wird. Aber was unsere Frage nach den Stufen der Lehre angeht, bleibt die Beobachtung in Kraft: Der Verfasser will seinen Lesern die „feste Nahrung“ trotz der Schwäche ihres Glaubenslebens, die eigentlich ein erneutes Fundamentlegen notwendig machen würde, darreichen.

Somit liegt eine Klassifizierung der Christen in Uneingeweihte und Eingeweihte dem Hebr-Vf. fern. Seine Auffassung kann also nicht in grundsätzlichem Widerspruch zur paulinischen stehen. Aber stellen wir trotzdem noch die Frage, ob eine Art gnostischer Mentalität nicht vielleicht doch einwirkt, wenn auch ihre schlimmsten Konsequenzen nicht gezogen werden, d. h. ob Anfangsunterricht und „vollkommene Lehre“ nicht doch so verschiedenen Stoff haben, daß die letztere trotz allem in die Nähe einer Enthüllung für Eingeweihte, einer Vermittlung geheimer Erkenntnisse, gerückt wird! Oder wenn wir auf die Auswirkungen solcher Differenzierung schauen: Wird hier nicht doch der Versuchung wenigstens Vorschub geleistet, es für den „Durchschnittschristen“ mit dem „Elementarunterricht“ bewenden zu lassen?

Schauen wir uns die „Milch“ und die „feste Nahrung“ des Hebr daraufhin näher an!

## 2. Der Inhalt des Elementarunterrichts nach Hebr 6, 1 f.

„Milch“ sind, wie schon gesagt, die sechs Stücke von 6, 1 f.: Umkehr (Metanoia) von toten Werken, Glaube an Gott, Lehre von Taufen, Handauflegung, Totenaufstehung und ewigem Gericht<sup>18</sup>. Keines dieser sechs Stücke klingt beim ersten Hören spezifisch christlich. „Glaube an Gott“

E. Käsemann a.a.O. 121; O. Kuss im Regensburger NT z.St.; H. P. Owen, The „Stages of Ascent“ in Hebrews V. 11—VI. 3: NTS 3, 1956/57, 243—253, hier 248 f.; E. Gräßer a.a.O. 141, Anm. 452.

<sup>18</sup> Nach A. Seeberg, a.a.O. 249, nennt der Hebr-Vf. in 6, 1 „nur beispielsweise einige Stücke...“, die er zum Anfangswort Christi rechnet“. Die sechs Stücke wären also eine mehr zufällige Auswahl aus dem Stoff des urchristlichen Elementarkatechismus. Daran ist richtig, daß dieser „Katechismus“ (in welcher Form auch immer er existiert haben mag) noch Stoffe enthalten hat, die hier nicht ausdrücklich genannt sind. Aber der Vf. deutet in keiner Weise an, daß er nur Beispiele herausgreife, so daß wir damit rechnen müssen, daß wir hier eine (für sein Verständnis bzw. in ihrer Art) vollständige Aufzählung vor uns haben, daß diese sechs Stücke also für das Ganze des Elementarunterrichts stehen.

läßt z. B. an eine Unterweisung denken, wie sie auch die Juden für Proselyten aus dem Heidentum bereithielten; auch die Lehre von der Auferstehung und vom Gericht konnte in einer solchen Unterweisung enthalten sein<sup>19</sup>. Sind diese sechs Stücke demnach im Grunde ein Erbstück aus der katechetischen Unterweisung der Synagoge, wurde den Christen des Hebr also bei ihrer Anfangsunterweisung das eigentlich Christliche noch vor-enthalten und für die Stufe der „Vollkommenheit“ reserviert?

Bevor wir uns die sechs Stücke im einzelnen anschauen, müssen wir beachten, daß die „Milch“ in 6,1 als „Anfangswort vom Christus“ (*ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*)<sup>20</sup> bezeichnet wird. Schon dadurch sind diese sechs Stücke christlich qualifiziert<sup>21</sup>, und wir könnten ihnen einen spezifisch christlichen Charakter n u r d a n n absprechen, wenn sich ihre Beziehung zu den Kernwahrheiten des Christentums nicht aufzeigen ließe. Dabei kann jedoch durchaus angenommen werden, daß sie in einem Zusammenhang mit der jüdischen Unterweisung an „Gottesfürchtige“ aus dem Heidentum stehen<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. O. Michel, a.a.O. 238, Anm. 4.

<sup>20</sup> A. Seeberg (a.a.O. 248) versteht den Genitiv „des Christus“ als genitivus subjectivus: „das Anfangswort, das Christus selbst zum Urheber hat“. Diese Deutung ist erwägenswert, vor allem im Hinblick auf die unten noch anzudeutende Linie, die von der Verkündigung Jesu selbst zum ersten und letzten Begriffspaar von Hebr 6,1 f. hinführt. — Die Bezeichnung „Anfangswort vom Christus“ steht parallel zu „Anfangsgründe der Worte Gottes“ 5,12 und „Fundament“ 6,1, kann sich also nur auf die sechs Stücke beziehen. Anders Spicq z. St. — Vgl. auch die möglicherweise in dem Begriff „Erkenntnis der Wahrheit“ (Hebr 10,26) vorliegende Zusammenfassung des Inhalts von 6,1 f. (s. dazu Gräßer 137 f.).

<sup>21</sup> In Anlehnung an eine Formulierung Windischs (z.St., S. 47) kann man die Bezeichnung „Anfangswort vom Christus“ (in Verbindung mit dem parallelen Ausdruck „Anfangsgründe der Worte Gottes“ 5,12) etwa mit „Die Hauptartikel der grundlegenden christlichen Missionskatechese“ wiedergeben. — Vgl. auch in der (zurückhaltenden) Ausführung von O. Kuss z.St. die treffende Bezeichnung der Funktion des Terminus „Anfangswort vom Christus“ für Hebr 6,1 f. durch die Begriffe „Notenschlüssel“ und „Vorzeichen“.

<sup>22</sup> H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen, 1959, 30–36, vermutet vorchristlichen jüdischen Ursprung dieser Zusammenstellung der sechs Stücke (vgl. auch Windisch z.St.); gegen Kosmala O. Michel a.a.O. 232 („wenig wahrscheinlich“). Die vorsichtige Formulierung von U. Wilckens a.a.O. 84 dürfte dem Sachverhalt am besten entsprechen: das katechetische Schema christlicher „Fundamental“-Überlieferung habe (ebenso wie das Schema der heidenchristlichen Missionspredigt, jedoch unabhängig davon) „die Tradition jüdischer Proselytenlehre und allgemeiner, an das Heidentum gerichteter Apologetik als Hintergrund gehabt“ (Hervorhebung von mir). — O. Michel a.a.O. 233: „Höchstwahrscheinlich sind diese sechs Lehrstücke palästinischer Herkunft und geben die notwendigsten Lehren eines [judenchristlichen?] Proselytenkatechismus weiter.“

Die sechs Stücke sind in drei Paaren zusammengefaßt, die auch inhaltlich zusammengehören<sup>23</sup>.

a) Das erste Begriffspaar „Metanoia von toten Werken — Glaube an Gott“ hat im Hebr selbst eine Parallele, in Hebr 9, 14 (Reinigung des „Gewissens“ von toten Werken — Dienst dem lebendigen Gott gegenüber). Die Verwandtschaft der beiden Stellen zeigt außer der analogen Struktur (beidemale geht es um Abkehr von den Sünden und Hinwendung zu Gott) schon der in beiden enthaltene Begriff „tote Werke“<sup>24</sup>. Hebr 9, 14 ist aber eine ganz in die Hohepriestertheologie der Kap. 7 bis 10 eingebettete Aussage; die beiden Momente von Hebr 6, 1 (Abkehr von den toten Werken — Glaubenshinwendung zu Gott) sind in 9, 14 ganz vom Heilswerk aus gesehen. Schon durch diese Parallele deutet sich also der Zusammenhang der Elementarkatechese 6, 1 f. mit der Hohepriesterlehre an<sup>24a</sup>!

Abgesehen von dieser Parallele im Hebr selbst werden wir durch unser erstes Begriffspaar an den Heroldsruf Jesu selbst (Mk 1, 15) erinnert. Daß die Metanoia des Hebr wirklich auf der Linie der Botschaft Jesu selbst liegt, dürfte durch einen urchristlichen „Katechismus“ gestützt werden, der überhaupt in manchem unseren sechs Stücken vergleichbar ist, durch die Didache<sup>25</sup>. Ihre Zwei-Wege-Lehre, die von der Bergpredigt beeinflusst ist, scheint als erster Punkt der Unterweisung — aller Wahrscheinlichkeit nach einer Taufunterweisung — der „Metanoia“ von Hebr 6, 1 zu entsprechen<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Das erste Lehrstückpaar hebt sich dabei deutlich von den anderen beiden ab (vgl. Wilckens a.a.O. 83, der aufgrund der grammatisch selbständigen Stellung des ersten Begriffspaares traditionsgeschichtliche Selbständigkeit vermutet); von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch die von O. Michel 238, Anm. 4, mitgeteilte Meinung von F. Delitzsch, das erste Lehrstückpaar gehöre der Grundlegung des Glaubens gegenüber Ungläubigen an, die beiden anderen der gegenüber Katechumenen.

<sup>24</sup> Eine besondere Nähe besteht zu der wohl schon vorpaulinischen Formulierung 1 Thess 1, 9 (Abwendung von den Götzen und Hinwendung zum Dienst des wahren und lebendigen Gottes); vgl. R. Schnackenburg, Unser Dienst am Glauben (s. oben Anm. 9) 44–47; U. Wilckens a.a.O. 83 f. Vgl. auch Apg 14, 15 und 26, 20. — Dem in 1 Thess 1, 10 anschließenden Hinweis auf die Erwartung der Parusie Christi dürfte das letzte, eschatologische Begriffspaar in Hebr 6, 2 der Sache nach (wenn auch vielleicht nicht traditionsgeschichtlich) entsprechen.

<sup>24a</sup> S. dazu Näheres unten in Abschn. 3c (in der Fortsetzung dieses Artikels).

<sup>25</sup> Vgl. außer der Zwei-Wege-Lehre Did I–VI den Abschnitt über die Taufe Did VII und den eschatologischen Abschnitt Did XVI.

<sup>26</sup> Vgl. A. Seeberg a.a.O. 1–44, der den Zusammenhang der so häufig begegnenden katalogischen Elemente der urchristlichen Paränese mit diesem Zwei-Wege-Schema zu erweisen sucht. Zur neueren Forschungsentwicklung vgl. F. Hahn in der Einführung zu dem Neudruck von Seebergs Werk (1966), S. XXI–XXVIII.

Auch der „Glaube an Gott“ von Hebr 6, 1 kann keinen Gegensatz bilden zu dem christlichen Gottesbegriff von Hebr 1, 2 ff. (Gott als Vater Jesu Christi; vgl. 3, 6; auch 2, 10 ff.). Er entspricht dem „Glauben an die gute Nachricht“ von der Nähe der verheißenen Gottesherrschaft in der ersten Verkündigung Jesu. Dafür finden wir im Hebr selbst einen Beleg, und zwar im 11. Kapitel, das ja den Glauben zum Thema hat. Es scheint, daß der Hebr-Vf. schon in Kapitel 11 seinen Vorsatz zum Teil ausführt, seine Leser auch über die Elementarstücke noch zu belehren. Denn 6, 3 „καὶ τοῦτο ποιήσομεν...“ dürfte am ungezwungensten zu erklären sein, wenn es sich auf die Elementarstücke bezieht: „Auch dies werden wir tun (d. h. wiederum das Fundament legen), wenn anders Gott es gestattet“<sup>27</sup>.

Dadurch, daß sich im Hebr also allem Anschein nach ein ausgeführtes Kapitel über mindestens eines der Elementarstücke befindet, scheint die verbreitete Deutung „und dieses [= das Darreichen der festen Speise] werden wir tun...“ verwehrt zu sein; hierdurch ergibt sich ein zusätzliches Argument neben dem zunächst in die Augen fallenden, daß Hebr 6, 3 sich eben an die Aufzählung der sechs Stücke und nicht an 6, 1a anschließt<sup>28</sup>.

Wenn wir einmal einen Blick auf Kapitel 11 werfen, stellen wir fest, daß auch hier vielleicht eine jüdische Vorlage benutzt ist — bzw. wohl

<sup>27</sup> Vgl. bes. H. v. Soden z.St. (S. 41 f.). v. Soden betont in diesem Zusammenhang u. a. zu Recht, daß der Hebr-Vf. der Mißdeutung wehren wolle, als ob er von dem Wert der sechs Elementarstücke gering denke. Vgl. auch O. Michel a.a.O. 232, der die Wichtigkeit einer Erkenntnis W. Mansons (The Epistle to the Hebrews, 1953, 61) hervorhebt: „Auf die katechetischen Lehrstücke, die zum Anfang des Christenstandes gehören, fällt kein verächtlicher Ton. Getadelt werden die Menschen, nicht die katechetischen Grundlagen.“

<sup>28</sup> Von hier aus fällt auch einiges Licht auf das Folgende, die scheinbar so dunklen Verse 6, 4 ff. Wenn die Adressaten vom Glauben abfielen, wäre ein Erneuern zur Metanoia (V. 6; es handelt sich um dasselbe Wort wie im „1. Lehrstück“ von V. 1!) unmöglich; aber da der Vf. bezüglich der Gemeinde „von dem Besseren überzeugt ist“ (V. 9), d. h. seine Adressaten eben nicht für verloren ansieht, ist der Ansatzpunkt sowohl für die Erneuerung des Fundamentes (und darin für das „Erneuern zur Metanoia“ im Sinne des „1. Lehrstückes“) als auch für die „feste Nahrung“ gegeben. Die schwierige Stelle 6, 4 ff. hat also ihre Funktion für den Kontext und ist keineswegs allgemeingültige Aussage! Im Zusammenhang kommt es nicht auf eine dogmatische Aussage über die „Unmöglichkeit der zweiten Buße“ an, sondern darauf, daß es dem Seelsorger (als den der Hebr-Vf. sich versteht) unmöglich ist, „Abgefallenen“ gegenüber sein Vorhaben der „Erneuerung“ durchzuführen. Der Wortlaut von V. 4 ff. erklärt sich daraus, daß sich mit diesen Hauptakzent wie auch sonst die scharfe Warnung vor dem Abfall verbinden soll.



richtiger: daß eine geformte spätjüdische Tradition im Hintergrund steht<sup>29</sup>; denn die Behandlung der atl. Glaubenszeugen füllt das Kapitel ganz aus, und die christlichen Gedanken, die sich hier finden, bzw. die Gedanken, die zwar nicht von vornherein christlich klingen, aber typisch für die Theologie des Hebr sind (z. B. die Gedanken der Verheißung und der „Stadt“, die Gott bereitet hat<sup>30</sup>), lassen sich wohl am besten zwar nicht als „Einschübe“ in eine Vorlage, aber doch als in einen traditionell vorgeformten Gedankengang integrierte Interpretationselemente erklären. Am bedeutsamsten für das Verständnis von Hebr 11 ist sein Kontext: schon der vorhergehende Kontext in 10, 19–39 (bes. V. 22. 38 f.) und erst recht das folgende Kapitel 12, vor allem der Beginn dieses Kapitels mit dem Vers 12, 2, der von Jesus als dem „Anführer“ (ἀρχηγός) und „Vollender“ (τελειωτής) des Glaubens spricht. Auf diese Aussage ist das 11. Kapitel des Hebr hingeordnet. Das, was „Glaube an Gott“ für das Judentum bedeutet, kommt durch Christus zum Zuge.

Für den „Glauben an Gott“ von 6, 1 müssen wir zwingend folgern, daß auch er im Sinne der christlich verstandenen Ergänzungen bzw. Interpretamente von Kapitel 11 und vor allem des christlich-theologischen Kontextes, in dem Hebr 11 steht, zu erklären ist.

b) Das zweite Paar von Lehrstücken umfaßt die Lehre von Tauen und Handauflegung<sup>31</sup>. Der ungewöhnliche Plural βαπτισμῶν deutet wohl an, daß es zu diesem Lehrstück gehört, die christliche Taufe von anderen Tauen bzw. Waschungen abzuheben. Da der Hebr die christliche Taufe ohne jeden Zweifel kennt<sup>32</sup> (selbst wenn das Wort φωτισθέντας [„die ... erleuchtet sind“] im folgenden V. 4 nicht oder nicht nur auf sie zu beziehen sein sollte<sup>33</sup>), kann er nur sie als Hauptgegenstand des 3. Lehrstückes meinen. Unter der Handauflegung ist hier wohl nicht die Ordination zu verstehen, sondern entsprechend dem Charakter

<sup>29</sup> Vgl. O. Michel 371, Anm. 2 zu einer Parallele in der Mekilta, bes. aber Michel 368: „Kap. 11 ... ist ein ‚Summarium‘ nach dem Muster spätjüdischer Paradigmenreihen, ist aber wohl auch in seiner Vorlage schon christlich gewesen.“

<sup>30</sup> Vgl. Hebr 11, 1. 6. 8–12 und bes. 13–16 f. Hebr 11, 26 (Moses hielt „die Schmach des Christus“ für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens) zeigt die christliche Interpretation des atl. Glaubenszeugnisses durch den Hebr-Vf, besonders deutlich, vor allem, wenn man 11, 26 mit 12, 2 und 13, 13 zusammensieht.

<sup>31</sup> „Lehre von ...“ ist noch nicht zum ersten Begriffspaar zu ziehen; es ist daher um so zwingender, die Metanoia von V. 1 mit der von V. 6 zu verbinden (vgl. oben Anm. 28). Von diesem Genitiv ἐις αὐτὸν (der dem — freilich gut bezeugten — Akkusativ vorzuziehen ist) ist auch das letzte Begriffspaar noch abhängig.

<sup>32</sup> Vgl. nur Hebr 10, 22.

<sup>33</sup> Vgl. O. Michel 241.

des Ganzen als einer Zusammenfassung von fundamentalen Fakten die Geistmitteilung durch Handauflegung, die zum Christwerden gehört<sup>34</sup> und die wohl in Verbindung mit der Taufe zu denken ist (vgl. V. 4: „... die teilhaftig geworden sind des Heiligen Geistes“). Das zweite Lehrstückpaar handelt also von der sakramentalen Initiation des christlichen Lebens. Mit dem ersten zusammen scheint es typisch zu sein für eine Taufkatechese<sup>35</sup>.

c) Nur scheinbar fällt das 3. Lehrstückpaar, die Lehre von der Auferstehung der Toten und dem ewigen Gericht<sup>36</sup>, aus dem Rahmen einer Taufkatechese heraus. In Wirklichkeit ist es sehr wohl motiviert, in diesem Zusammenhang gerade von der Eschatologie zu sprechen; daß wir diese Zusammenstellung als ungewöhnlich empfinden, deutet eher auf einen Mangel unserer Auffassung von den wesentlichen Stücken des Christentums hin. Zwar spricht der Hebr nicht expressis verbis so wie Paulus von unserer zukünftigen Auferstehung als einer Teilnahme am Auferstehungsleben Christi, aber in seiner Terminologie ist auch diese Verbindung zwischen Auferstehung Christi und unserer Auferstehung gegeben, wie aus Hebr 2, 9 f. hervorgeht: Christus ist mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (selbstverständlich gehört dazu seine Auferstehung), und er ist der ἀρχηγός, der „Anführer“ des Heiles für die „vielen Söhne“, die Gott zur Herrlichkeit (d. h. wieder: zur Auferstehung) führt.

Daß der Hebr schließlich das „ewige Gericht“ im Rahmen seiner christlichen Theologie sieht, kann nicht bezweifelt werden. Der Gerichtsgedanke spielt im Hebr eine große Rolle, und zwar sind die Christen als solche, als diejenigen, denen das Blut Christi zugute kommen soll bzw. schon zugute gekommen ist, unter das Gericht Gottes gestellt (vgl. vor allem die Zusammenstellung von Gott als dem „Richter aller“ mit Jesus und seinem Blut in Hebr 12, 22—24, ferner auch 6, 6 und 10, 29).

Trotz der keineswegs eindeutig christlichen Formulierung sind die sechs Elementarstücke (als Inbegriff dessen, was in 5, 12 f. als „Milch“ bezeichnet ist) also christlich verstanden; im Sinne des Hebr-Vf. sind sie offen für ein christlich-theologisches Verständnis, ja, sie sind für ihn noch nicht einmal ablösbar davon. Dieses vorläufige Ergebnis schließt jedoch nicht aus, daß die spezifische Theologie des Hebr noch eine Reihe von Fragen zum Verhältnis von „Milch“ und „fester Speise“ aufwirft!

(Fortsetzung folgt)

<sup>34</sup> Vgl. Apg 8, 17 und vor allem 19, 5 f.

<sup>35</sup> Schon V. 4 zeigt, daß es durchaus offen ist für eine theologische Vertiefung, wie sie in anderer Weise Röm 6, 1—11 bietet.

<sup>36</sup> Die Zusammenstellung der beiden Stücke dieses letzten Paares entspricht spätjüdischer (apokalyptischer) Tradition, vgl. O. Michel 240.

## „UNA VOCE“

### Zum Mißbrauch einer alten Formel

Eine bestimmte Gruppe von Katholiken, die das nachkonziliare Geschehen in der Kirche mit Sorge verfolgen zu müssen glaubt, bringt ihre Anliegen auf die alte Formel „una voce“. Da hinter der Wahl dieser Formel offensichtlich auch das besondere Anliegen steht, das Lateinische als Kultsprache in der Kirche zu erhalten oder gar das Latein als allgemein legitime Kultsprache der lateinischen Christenheit gelten zu lassen, sei im folgenden kurz darauf hingewiesen, was im liturgischen und biblischen Bereich mit „una voce“ gemeint ist.

In der Liturgie begegnet der Ausdruck *una voce* bekanntlich am Schluß der Präfation (*una voce dicentes: Sanctus etc.*). Der Kontext läßt eindeutig erkennen, worauf sich hier *una voce* bezieht: auf das Dreimalheilig, das die eucharistiefeiernde Gemeinde zusammen mit den himmlischen Heerscharen, die nach alter Überzeugung bei der Feier der Eucharistie anwesend sind, „einstimmig“ dem Vater durch Christus darbringt. Der Ausdruck *una voce* bezieht sich also hier nicht auf eine bestimmte „Kultsprache“, sondern auf die Idee der Gemeinschaft der himmlischen und irdischen Gemeinde in der eucharistischen Versammlung; ihr Lobpreis des Vaters vereinigt sich im Dreimalheilig des Sanctus, das der Prophet in der Berufungsvision aus dem Munde der Seraphim vernimmt: „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heerscharen! Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit“ (vgl. Is 6, 1–3)<sup>1</sup>.

Die Idee, daß die himmlischen Wesen den Lobpreis Gottes „mit einer Stimme“ („mit einem Munde“) darbringen und die irdische Gemeinde Gottes in diesen Lobpreis mit einstimmt, war im Judentum und im frühen Christentum weit verbreitet<sup>2</sup>. Das hängt zusammen mit der sowohl im Judentum wie im Neuen Testament sich findenden Vorstellung von der geheimnisvollen Verbundenheit der irdischen Gemeinde mit der Himmelswelt. Auch in der Qumrantheologie war diese Anschauung sehr lebendig<sup>3</sup>; vgl. etwa 1 QHod III, 21–23: „Und den verkehrten Geist hast du gereinigt von vieler Missetat, damit er eintrete in

<sup>1</sup> Dazu bemerkt J. Ziegler in der „Echter-Bibel“: „Es ist nicht ganz klar, wie das ‚Heilig‘ gerufen wurde“; man kann „daran denken, daß ein Seraph dem anderen ‚Heilig‘ zurief, und der andere es weitergab. Besser jedoch stellt man es sich so vor, daß zwei Chöre...abwechselnd das ‚Heilig‘ sangen“. Bei der Feier der Eucharistie bilden die Chöre der Engel und die christliche Gemeinde eine lobpreisende Gemeinschaft vor Gott.

<sup>2</sup> Vgl. dazu das ganze Material bei D. Flusser, Sanctus und Gloria, in: Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel (Leiden/Köln 1963) 129–152 (bes. 132–139).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes, in: Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid (Regensburg 1963) 185–198 (näherhin 188–191); G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit (Göttingen 1963) 245–249.

den Standort (Dienst) mit der Heerschar der Heiligen und komme in die Einung mit der Gemeinde der Himmelssöhne. Und du warfst dem Mann ein ewiges Los zusammen mit den Geistern der Erkenntnis, damit er preise deinen Namen in gemeinsamem Jubel und verkünde seine Wundertaten angesichts all deiner Werke.“ Im Neuen Testament vgl. man dazu besonders Eph 2, 18 f. („wir, die beiden, haben durch ihn in einem einzigen Pneuma den Zugang zum Vater. Daher seid ihr nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“) zusammen mit dem Proömium des Epheserbriefes (Eph 1, 3—14), in dem der Sinn der christlichen Existenz letztlich als ein „kultischer“ bestimmt wird (vgl. 1, 6.12.14: εἰς ἑπαινον [τῷ] θεῷ).<sup>4</sup> Man vgl. ferner Hebr 12, 22 f. („sondern ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und Myriaden von Engeln, zur Festschar und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu dem Richter aller, Gott, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten“); dazu bemerkt O. Kuss<sup>5</sup>: „Die Gemeinde ist also hineingezogen in ein Ganzes, für das die Grenzen des Sichtbaren nicht mehr bestehen; sie ist herausgenommen aus den Zusammenhängen der irdischen Wirklichkeit und gehört jetzt zu der Welt Gottes...“

Nach Röm 15, 6 soll die christliche Gemeinde, bestehend aus Juden und Heiden, „gemeinsam aus einem Munde (ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι) Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen“. Die Annahme wäre völlig abwegig, hier sei mit der Formulierung „gemeinsam aus einem Mund“ eine bestimmte Sprache gemeint, in der die christliche Gemeinde den Vater preisen soll. Dahinter steht vielmehr die paulinische Idee, daß durch die Taufe alle Menschen, ob Juden oder Heiden, „zu einem einzigen neuen Menschen“, „zu einer neuen Schöpfung“ geworden sind (vgl. 1 Kor 12, 13; Gal 3, 27 f.; Eph 2, 14—16; Kol 3, 11). In dem „einen Leib“ der Kirche gibt es zwar noch viele Sprachen, aber nur ein gemeinsames Gotteslob „aus einem Munde“, weil in der Kirche alles, was die Menschen vor Gott getrennt hat, wesenlos geworden ist; da gibt es nur noch „einen einzigen Leib und ein einziges Pneuma, wie ihr auch berufen seid in einer einzigen Hoffnung eurer Berufung; ein einziger Herr, ein einziger Glaube, eine einzige Taufe; ein einziger Gott und Vater aller...“ (Eph 4, 4—6); von einer „einzigen Sprache“ ist dabei keine Rede! Deshalb wäre die Auslegung der alten Formel „una voce“ im Sinn der Forderung nach einer einzigen Kultsprache in der „lateinischen“ Kirche ein schlimmes Mißverständnis oder ihre schlagwortartige Verwendung zum Ausdruck einer Gesinnung, die das Rad der Geschichte entgegen dem offensichtlichen Wirken des Heiligen Geistes durch das Zweite Vatikanische Konzil zurückdrehen möchte, ein die Geister verwirrender Mißbrauch.

Prof. Franz Mußner, Regensburg

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch F. Mußner, Das Volk Gottes nach Eph. 1, 3—14, in: Concilium 1 (1965) 842—847; ders., Kirche als Kultgemeinde, in: Liturg. Jahrb. 6 (1956) 50—67.

<sup>5</sup> Der Brief an die Hebräer (Regensburg 1966) z. St.

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch 1 QHod I, 30 f. („und zu rühmen deinen Namen durch aller Mund“).



## Ein theologischer Kommentar zum Jakobusbrief\*

In Herders theologischem Kommentar zum Neuen Testament konnte inzwischen die Kommentierung der sieben Katholischen Briefe abgeschlossen werden. Als Vollendung dieser Gruppe erschien die Auslegung des Jakobusbriefes von dem Regensburger (früher: Trierer) Neutestamentler Professor Dr. Franz Mußner. Nach den Text- und Literaturverzeichnissen bringt der Band eine Einleitung von 59 Seiten und eine Auslegung des biblischen Textes auf den Seiten 60–236. Diese Auslegung wird von acht Exkursen unterbrochen und mit einem kurzen Sachregister und einem Register der griechischen Wörter abgeschlossen.

Im ersten Teil seines Buches, der Einleitung, kommt M. in mehreren Fällen zu Lösungen, die man heute auch unter katholischen Forschern „eher konservativ“ nennen würde und wie sie vor ihm besonders von J. Chaîne im Kommentar der *Études Bibliques* (Paris 1927) begründet wurden. Für M. fällt damit, wie sich zeigen wird, eine wichtige Vorentscheidung: der Verfasser des Briefes ist der Herrenbruder Jakobus. Das äußerst gewandte Griechisch bildet kein unüberwindliches Hindernis für diese Annahme, zumal M. es für möglich hält, daß der Verfasser Jakobus einen griechisch sprechenden Mitarbeiter (nicht bloß einen Sekretär) gehabt habe. Das völlige Fehlen des dem Jakobus nachgesagten Ritualismus ist für M. nicht verwunderlich, weil er, wie in einem eigenen Abschnitt dargetan wird, den Herrenbruder anders sieht, nämlich weniger fanatisch, als ihn das spätere häretische Judenchristentum geschildert hat, von dem viele moderne Forscher abhängen. Ähnlich entscheidet sich M. in der Frage nach den Adressaten für die ältere Ansicht. Der Brief sei eine Art „Enzyklika des Bischofs von Jerusalem an die judenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästinas“, besonders in Syrien und in den angrenzenden Gebieten. Konsequenterweise sind damit auch die Fragen nach Datierung und Abfassungsort schon beantwortet. Nach M. stammt der Brief aus Jerusalem und aus der Zeit kurz nach 60. Daß er nicht die geringste Anspielung auf die Paulusbriefe und keine Berufung auf sie enthält, ist für M. ein entscheidender Einwand gegen jede Spätdatierung. Die theologie- und kirchengeschichtliche Heimat des Briefes verweist ebenfalls auf den Herrenbruder Jakobus von Jerusalem als Verfasser, der sich als Lehrer nicht nur einer, sondern aller judenchristlichen Kirchen und als Nachfolger der Propheten seines Volkes zu dieser Anwendung und Neubetonung der Lehre Jesu verpflichtet und befähigt wußte. Er war ein „Mann der Vermittlung und des Friedens“ (173), der zwischen den streitenden Gruppen der Urkirche vermitteln wollte. Als „Redaktion der Traditionen von Jesusworten“ ist der Brief ein wahres Evangelium, das „Christum treibt“, wie M. mit einem Wort Luthers gegen dessen Urteil über den Brief feststellt. „Auf Jakobus hören, heißt auf Jesus hören!“ (52) Entsprechend hat M. den § 8 über die Beziehungen des Briefes zur Ethik Jesu mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet (47–53).

Diesen mit viel Energie vorgetragenen Ansichten wird oft und ebenfalls energisch widersprochen (vgl. J. Schmid in: *Bibl. Zeitschrift* 9, 1965, 310 ff.). Doch sollten wir dazu jedenfalls einiges zugunsten des vorliegenden Kommentars nicht übersehen. Zunächst steht ausdrücklich im Vorwort: „Was speziell in

\* Franz Mußner, *Der Jakobusbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Band XIII, 1), Großoktav, XXX und 238 Seiten. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964. Leinen 31,50; Subskriptionspreis: Leinen 28,— DM, brosch. 25,— DM.

den Einleitungsparagraphen vorgelegt wird, hat in manchen Punkten nur den Wert von Hypothesen, für die freilich der Versuch einer Begründung nicht umgangen wird.“ So spricht ein Wissenschaftler, der seine Thesen nicht überschätzt. Dazu kommt, daß M. seiner ersten Grundsatzentscheidung treu bleibt, wonach der erste Satz des Briefes von der Verfasserschaft des Herrenbruders wörtlich zu nehmen sei. Von hier aus ist eine andere Behandlung der Einleitungsfragen gar nicht mehr denkbar. Und man vermag die dann möglichen Lösungen schwerlich noch überzeugender zu formulieren, als es hier geschieht (vgl. die Anerkennung durch G. D. Kilpatrick in: Theol. Zeitschrift 22, 1966, 57 f.). Daß M. außerdem eine Fülle von Literatur verarbeitet, muß ausdrücklich als Besonderheit dieses Kommentars erwähnt werden. Vor allem aber sollte man nicht übersehen, was ebenfalls im Vorwort steht: „Das Bleibende des Jakobusbriefes liegt in seinem Inhalt, und was dieser für Theologie und Kirche bedeutet, kommt, so hoffen wir, in der Auslegung vernehmbar zur Sprache.“

Im zweiten Teil des Buches fallen einem zuerst die Überschriften der einzelnen Kapitel auf. Unter 15 Hauptüberschriften werden Einzelabschnitte des „ohne durchgehende Disposition geschriebenen“ Briefes zusammengefaßt. Überschneidungen und Unklarheiten der Einteilung werden von M. nicht geleugnet. Doch wird uns sehr genau zum Bewußtsein gebracht, was der Brief mit seinen Ermahnungen bei seinen Lesern und Hörern jeweils erreichen wollte. Auch dort, wo die Formulierung der Überschriften modern klingt (es ist zum Beispiel von der angefochtenen Existenz der Gläubigen, vom Personenkult, von Lehrsucht, von der Dämonie der Zunge und vom selbstmächtigen Lebensentwurf die Rede), entspricht sie der Absicht des Textes, der eine moderne Auslegung verdient und fordert. Diese Auslegung durch M. ist historisch-kritisch und hält sich genau an die Regeln großer wissenschaftlicher Kommentare. Wenn man die Einzelentscheidungen nicht immer akzeptiert, so wird man sie doch stets respektieren. M. ist ein Feind des unbedachten Experiments, der Konjekturen und des „Schwörens auf die *verba magistri*“. Mit Vorzug läßt er das sonst etwas vernachlässigte synoptische Vergleichsmaterial zur Sprache kommen. Er stellt sich bei seiner Auslegung bewußt auf den Standort einer judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem, um von dort her die Lehren und Forderungen des Briefes zu begreifen. Diese Einstellung ist auch typisch für die Exkurse des Buches. Gleich der erste über die „Armenfrömmigkeit“ des Jakobusbriefes ist besonders hervorzuheben. Er bringt Parallelen aus dem AT und dem Judentum, besonders auch aus den Texten der Gemeinschaft von Qumran, und Parallelen aus der Lehre Jesu, besonders aus der Bergpredigt. Ein Vergleich kann dann deutlich machen, daß Jakobus sich des hellenistischen Briefformulars bedient, daß aber auch in diesem und anderen Stilmitteln der einzige Unterschied zur Lehre Jesu liegt. In Exkursen über Rechtfertigung und Werke wird vieles zusammengefaßt, was man so klar und knapp selten finden wird; besonders das oft behandelte Verhältnis der verschiedenen Beurteilungen der Werke durch Paulus und Jakobus wird erklärt. Dabei scheut M. nicht vor Ausrufungszeichen zurück! Und er widerspricht den liberalen Theologen, auch wenn sie M. Dibelius (zum Beispiel 210) und R. Bultmann (zum Beispiel 211) heißen, mit guten Gründen hart und überzeugend. Mit besonderer Sorgfalt und mit dem im Vorwort bezeugten Engagement sind aber vor allem zwei Abhandlungen dieses Buches geschrieben: „Der Glaubensbegriff des Briefes“ (133–136) und „Christentum gemäß Jakobus“ (234–236). Beide haben eine besondere Bedeutung für die Gegenwartsbezogenheit dieses Briefes und des Kommentars.

Die Aktualität des Briefes zeigt sich nach M. in dem dynamischen Glaubens-

begriff, der drei Elemente neben dem rein intellektuellen betont: das Vertrauen auf den helfenden Gott, die Verwirklichung im Verhältnis zum Mitmenschen und die Bewährung im Alltag des Lebens. Mit Emphase wiederholt M. (135) sein Motto: „Wir Christen sind auch Juden.“ Dies gelte nicht nur, weil Jesus Christus ein Jude war und die Kirche im Judenland ihren Ursprung nahm, sondern auch weil der christliche Glaube in diesem dynamischen Verständnis bestes Erbe des AT und des Judentums sei. Der Brief „bildet so eine Brücke, auf der Christen und Juden einander begegnen und auch katholische und evangelische Christen miteinander ins Gespräch kommen können“ (136). Das wahre Christentum dieses Briefes besteht darin, daß er eine Ergänzung zu Paulus bietet (150) und daß die alten Forderungen aus dem Geist des Evangeliums neu und radikalisiert gepredigt werden. Mit Einseitigkeit („nur Paulus!“) und Allerweltschristentum ist uns nicht gedient. Hier zeigt sich nach M., wie sehr der Verfasser ein Bruder des Herrn auch dem Geiste nach war. Die Heilsbotschaft von Jesus als dem Christus steht hinter jedem Satz dieses Briefes und ist die immer mitgemeinte stillschweigende Voraussetzung. Jakobus will nichts anderes als die Bergpredigt, nicht mehr und auch nicht weniger. Er gibt katechismusartige Lehren für Christen, ohne die selbstverständliche Botschaft zu wiederholen. Auch für jene, die den Brief einer zweiten Generation und einer Kirche zuweisen, die von der „ersten Liebe“ und dem Schwung des Anfangs abgefallen ist, wirkt diese Widerlegung des alten lutherischen Mißverständnisses überzeugend (42–47). Jakobus schrieb keine stroherne Epistel, sondern ein großes Dokument des Christentums. Das vorliegende Buch will und kann nicht alle Rätsel (und erst recht nicht „das Rätsel“) des Jakobusbriefes lösen, aber es bietet einen wichtigen Kommentar und überdies einen Weg zur Begegnung mit den Juden, mit Luther und den Protestanten und mit den Menschen unserer heutigen Zeit und Welt. Das ist sehr viel; dafür müssen wir dem Verfasser dankbar sein.

Professor Wilhelm Pesch CSSR, Mainz

## BESPRECHUNGEN

### VERSCHIEDENES

**Frühchristliche Reden zur Osterzeit.** Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Joseph A. Fischer. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 218 S. (Alte Quellen neuer Kraft, hrsg. v. Emmanuel von Severus und Thomas Michels) Lw. 14,80 DM. In dem unumgänglichen Bestreben, die Quellen der christlichen Offenbarung für unsere Gegenwart neu zu verlebendigen, kommt dem Studium der Kirchenväter allein schon wegen ihrer zeitlichen Nähe zu den Dokumenten des Neuen Testaments erhöhte Bedeutung zu. Beispielhaft zeigen die Autoritäten der altchristlichen Geistesgeschichte dem bedächtigen Leser, wie die zentralen Wahrheiten der zeitlosen Heilsbotschaft und ihre theologische Entfaltung zu aktualisieren sind. So wird man gerade zu einem Zeitpunkt, in dem das Verständnis und das „Wie“ der Verkündigung des Ostergeschehens und der damit zusammenhängenden Fragen heftig diskutiert wird, dankbar zu den Äußerungen profilierter Kirchenväter greifen.

Die vorgelegte Sammlung will als Materialhilfe für die Glaubensverkündigung in unserer Zeit und für die persönliche, vertiefende Betrachtung zur Verfügung stehen.

Dieses Ziel ist zweifellos erreicht, zumal ausschließlich Reden ausgewählt wurden, deren Verfasser aus dem Osten und dem Westen in ihrem innersten Wesen Seelsorger waren und es auch bewußt sein wollten: Gregor der Große, Basilius, Proklus von Konstantinopel, Caesarius von Arles, Augustinus, Gregor von Nyssa, Maximus von Turin, Leo der Große, Johannes Chrysostomus und ein Prediger des 4./5. Jahrhunderts.

Die Reden sind nach dem Kirchenjahr geordnet: Fastenzeit, Heilige Woche, Osterfest, Christi Himmelfahrt und Pfingsten.

Darüber hinaus dient diese Sammlung der liturgiegeschichtlichen, patristischen und homiletischen Arbeit und stellt einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit dar.

Jedem Abschnitt geht eine sorgfältig gearbeitete liturgie-geschichtliche Einleitung voraus, die in maßvollem, abwägendem Urteil die neuesten Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft verwertet.

Großes Gewicht wird auf die Aufschließung des Inhalts der einzelnen Reden vermittels einer knappen und trotzdem detaillierten Einführung gelegt, die alle in der Forschung anstehenden Probleme berührt, von ihrer zeitlichen Einordnung bis zur Behandlung ihrer Stilfiguren, ihrer stilistischen Eigenheiten und der Predigtechnik des betreffenden Kirchenvaters. In den Anmerkungen wird die neueste Literatur verzeichnet und, wenn nötig, kritisch beurteilt.

Für alle sowie für die etwa zur Hälfte erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegten Sermones und Homilien benutzt J. Fischer jeweils die neuesten bzw. kritisch besten Ausgaben. Die Übersetzung bemüht sich nicht nur um eine genaue Übertragung des Textes, sondern berücksichtigt auch die Dynamik des gesprochenen Wortes samt seinen gemüthhaften Werten und läßt so auch im Deutschen die Absicht der altchristlichen Prediger transparent werden, die Zuhörer in ihrem Herzen und Verstand zu christlicher Tat zu ermutigen. Diese wollten ja stets mit ihrem Wort der ewigen Wahrheit dienen, die überzeugt, beschenkt und zum Guten anspornt.

Die teilweise nicht immer auf den ersten Blick sichtbare Disposition der Reden wird durch Zwischenüberschriften des Übersetzers kenntlich gemacht. Dunkle Stellen erläutern und verdeutlichen anmerkende Hinweise.

Die gute Ausstattung und der angenehm lesbare Druck des Werkes unterstützen den Wunsch, die Sammlung frühchristlicher Reden zur Osterzeit dem Leser zu häufiger Lektüre zu empfehlen.

Wilhelm Gessel, München

Cilleruela, Lope OSA: El Monacato de San Agustín. — Valladolid: Archivo Teológico Agustiniiano. 1966, 334 S., brosch.

Die Studie stellt die Lehre Augustins über das Mönchtum in den geistesgeschichtlichen Rahmen, untersucht die historischen Fragen, welchen Kontakt Augustin mit dem Mönchtum hatte und gipfelt in der Theorie Augustins über das Mönchtum, wobei ihr Platz im Rahmen der augustiniischen Gesamtheologie deutlich gemacht wird. Die Studie verdient auch außerhalb des spanischen Sprachraums Beachtung.

W. Breuning, Trier

Schulte, Dr. Heinrich SAC: Der Beginn. Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient. — Limburg: Lahn-Verlag. 1966, 240 S. (Das Werk des Katholischen Apostolats — Band 1), brosch. 12,80 DM.

Die historische Studie, die zum Teil unbekanntes Archivmaterial verwertet, stellt eine schwierige Phase in der Geschichte der chaldäischen Kirche dar und zugleich die Hilfsaktion des heiligen Vinzenz Pallotti. Der Kernpunkt der Untersuchung konzentriert sich demgemäß auf das 19. Jahrhundert. Darüber hinaus vermittelt sie aber allgemein einen Einblick in Geschichte und Probleme dieser wenig bekannten Kirche des Ostens.

W. Breuning, Trier

#### DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Liébaert, Jacques: Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. 128 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Fasz. 1a), brosch. subskr. 26,80 DM, Normalpreis 31,— DM.

Die gedrängte Übersicht verarbeitet die vielfältigen Einzeluntersuchungen und Gesamtdarstellungen zur alten Christologie so, daß der Studierende ein zusammenfassendes Bild der Gesamtentwicklung erhält. Erwähnt seien die für die Entwicklung sicher wichtige Entdeckung der Bedeutung des Arianismus für das christologische Problem im engeren Sinn sowie die bessere Erforschung der sogenannten antiochenischen Schule (die manches generalisierende Urteil als nicht haltbar erweist, aber auch neue Tiefendimensionen der Auseinandersetzung zeigt).

An der Untersuchung Liébaerts muß man vor allem die Verbindung zwischen anthropologischen Fragen und der Entwicklung der Christologie rühmen. Dem Rez. bleibt die Frage (die er freilich noch nicht präzise nachweisen kann), ob innerhalb der Entwicklung die „Theologie“ im engeren Sinn nicht auch einen noch nicht genügend beachteten Beitrag zur christologischen Entwicklung geleistet hat (Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes — vgl. Neuplatonismus und seine arianische Variation).

W. Breuning, Trier

Riedlinger, Helmut: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 160 S. (Quaestiones disputatae Bd. 32) brosch. 14,80 DM.

Der Verf. geht der Frage nach, indem er ihre Beantwortung genetisch von der Schrift her entfaltet — bis zur Gegenwart. Wenn die Darstellung der Gegenwart auch relativ



kurz ist, so tendiert doch die gesamte Fragestellung auf unser Gegenwartsproblem hin. Den vom Verf. skizzierten Ansatz, die Gottesschau in das Gegenüber von menschgewordenem Sohn und trinitarischem Vater zu begründen, wünscht man sich noch weiter entfaltet. Dem geschichtlichen Charakter dieser Gottesschau — bei ihm kommt es vor allem auf die Anerkennung einer Entwicklungsmöglichkeit an —, wird man gerne zustimmen; auch dem Akzent, den der Verf. diesem „geschichtlichen“ Charakter gegenüber den unbefriedigenden Lösungen der Vergangenheit zubilligt, die der menschlichen Vollendung Jesu gerade dadurch nicht gerecht werden, daß sie dem Werden der Vollendung keinen Raum lassen. W. Breuning, Trier

Probleme der Autorität. Herausgegeben von John M. Todd. Mit einem Vorwort von Yves M. Congar. — Düsseldorf: Patmos. 1967. 300 S. 22,— DM.

Der aus Beiträgen vor allem angelsächsischer und französischer Theologen bestehende Band ist der Inhalt eines Symposions von Bischöfen, Priestern und Laien in der Abtei Bec (der Abtei Lanfrans und Anselms). In teilweise zu bewunderndem Freimut wird das Problem der Autorität theologisch, geschichtlich und in konkreter Weisung für heute diskutiert. Der Freimut ist bewundernswert, weil er bei aller Kritik aufbaut. Das Werk will einen Beitrag leisten für die in der christlichen Geschichte erst jetzt (wieder) zu reflexiver Bewußtheit kommende Auffassung von der Autorität als Dienst. Viele Autoren sind auch dem deutschen Leser schon bekannt. Seinem Charakter entsprechend könnte das Werk auch besonders für Gruppenarbeit empfohlen werden. W. Breuning, Trier

Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie. — Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1964. 431 S. Lw. 36,— DM.

Zwei Aspekte imponieren an dieser Christologie: Die Entwicklung der Christologie vom Osterereignis her und die theologische Bedeutung (jetzt im engeren Sinn des Wortes „theologisch“ genommen), die dieses Ereignis erhält. Beide Aspekte ermöglichen in ihrer Verbindung eine Sohn-Gottes-Christologie, die weder vom historischen Jesus wegführt, noch zu mythologisierenden, das Menschliche unterschlagenden Gottes-Sohn-Vorstellungen tendiert. Ist diese Christologie somit von ihrem Ansatzpunkt her in gutem Sinn heilsgeschichtlich orientiert, so bietet sie — was noch seltener ist — die Christologie im Koordinatensystem einer trinitarischen Theologie, für die das Gegenüber von Vater und Sohn christologisch konstituierend ist. Der Versuch zeigt, daß moderne Denkansätze in der Christologie nicht nur zur Kritik zu führen brauchen, sondern auch Chancen zu neuer Synthese enthalten. W. Breuning, Trier

Grillmeier, Alois: Christ in the Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon. — London: Mowbray-Verl. 1965. 528 S. Lw. 75 Schilling.

Dem deutschen theologisch versierten Leser ist Grillmeiers Artikel „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon“, der das dreibändige Werk „Das Konzil von Chalcedon“ (Würzburg, Bd. 1, 1951) einleitete, noch in bester Erinnerung. Dieser zusammenschauenden Darstellung war es gelungen, das gelehrt Detail in die wesentliche Entwicklungslinie eines theologischen Vorgangs zu integrieren, die nicht nur aus „historischen“ Gründen heute noch interessiert. Das vorliegende Werk ist nicht nur eine Übersetzung, sondern eine gründliche Weiterbearbeitung des genannten Artikels. Allen, die die Aktualität der chalcidonischen Christologie allzu kurzatmig bezweifeln, wünschte man die Bekanntschaft mit dieser Art dogmengeschichtlicher Gegenwartsbezogenheit. W. Breuning, Trier

Catão, Bernhard: Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin, L'acte sauveur du Christ. — Paris: Aubier. 1965. 215 S. (Téologie Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ de Lyon-Fourvière, Bd. 62) Brosch. O. Pr.

Die Konfrontation moderner Probleme mit Thomas, wie wir sie beispielsweise in der Anthropologie schon häufiger finden, hat sich auf anderen Gebieten der Theologie noch nicht so deutlich gezeigt. Hier ist es für die Soteriologie geschehen. Soteriologie übrigens im weiten Sinn, die notwendig ja wohl immer Christologie und Gnadenlehre miteinschließen muß. Die thomanische Soteriologie erschöpft sich nach der methodisch sachkundigen Interpretation nicht in den Begriffen „Verdienst, Genugtuung und Opfer“, sondern es ist das menschliche Verhalten Jesu als das menschliche Leben des Sohnes Gottes, das uns erlöst. Es ist erfreulich, wenn gerade die in der Soteriologie oft bedrückende Enge nicht nur polemisch, sondern — wie es hier geschieht — im kontinuierlichen Dialog mit der „besten“ Tradition überwunden werden kann. W. Breuning, Trier

Weiss, Bardo: Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. — Mainz: Grünewald-Verlag 1965, 181 S., kart. 19,80 DM.

Das Ergebnis dieser von B. Decker† angeregten und R. Haubst weiterbetreuten Dissertation ist zwar eher negativ, aber darin für die theologische Forschung nicht uninter-

essant. Eckhart kennt zwar alle Daten der Heilsgeschichte und wendet sie auch selbstverständlich in seiner Theologie an. Aber die Heilsgeschichte hat nicht den Stellenwert, der ihr in einer christlichen Theologie zukommen muß, wenn sie wirklich mit dem Christusgeheimnis, wie es real geschehen ist, ernst machen will. Der ebenfalls christliche Gedanke der Gottesgeburt in uns, wie Eckhart ihn ausführt, wird nicht verständlich ohne die heilsgeschichtliche Fundierung.

W. Breuning, Trier

Schmaus, Michael: Wahrheit als Heilsbegegnung. — München: Hueber-Verlag 1964, 155 S. (Theol. Fragen heute, hrsg. von M. Schmaus und E. Gössmann, Bd. 1), kart. 5,80 DM.

Das Werkchen gibt eine gut zusammengefaßte, in verständlicher Sprache vorgebrachte Antwort auf viele Fragen, deren Überdenken zu den Voraussetzungen einer gegenwartsnahen Theologie gehört: Theologie des Wortes und der Verkündigung, das Verhältnis von Schrift, Tradition, Lehramt, Fragen der Hermeneutik des Dogmas, der Innen- und Außenaufgabe der Kirche und andere Probleme kommen systematisch zur Sprache.

W. Breuning, Trier

Lais, Hermann: Dogmatik. Erster Teil — Kvelaer: Butzon & Bercker-Verlag 1965, 284 S. (Berckers Theol. Grundrisse, Bd. 4), Lw. 14,80 DM, kart. 12,80 DM.

Der Grundriß entfaltet die Schuldogmatik in präziser Kürze. Der 1. Band umfaßt Gottes-, Schöpfungs-, Erbsündenlehre, Christologie, Gnadenlehre und Mariologie. Abgesehen von der Stellung der Mariologie ist also der traditionelle Aufbau gewahrt. Auch die Gotteslehre erscheint in der gewohnten Zweiteilung „Gottes Dasein und Wesen“ und „Trinität“. Allerdings ist auch in die Behandlung der Eigenschaften Gottes ein Abschnitt über seine Personhaftigkeit mitaufgenommen. Die Gefahr, daß auf diese Weise die Vorstellung einer allgemeinen Personalität Gottes neben der trinitarischen aufkommen könnte, wird dadurch vermieden, daß der Verfasser (nach dem Vorschlag K. Rahners) die aus der Schöpfung erkennbare Personalität Gottes als die des Vaters kennzeichnet (wenn auch nicht als trinitarischer Vater erkennbar). Der Monogenismus ist als *sententia certa* bezeichnet, wobei die Bemerkung auffällt, die Theologie sehe noch (Sperrung vom Rez.) keine Möglichkeit, andere Lösungen mit dem Erbsündendogma zu vereinen. Bei anderen neuen Fragen — z. B. beim Wissen Christi — werden die Lösungsversuche nur kurz ohne ausdrückliche Stellungnahme referiert. Die Darstellungsweise ist bei aller Genauigkeit schlicht und vom Stil her auch dem Nichtfachwissenschaftler zugänglich. Freilich wird so auch das grundsätzliche Dilemma unserer Schultheologie deutlich, daß nämlich die verwendete Begrifflichkeit auch dann, wenn eine so präzise und faßbare Aussage geschehen ist wie im vorliegenden Fall, sowohl ein gutes Stück historischer Bildung voraussetzt, als auch die Fähigkeit, die stets aktuelle Problematik auf dem Boden dieser Begriffe nicht zu übersehen.

W. Breuning, Trier

Les Enseignements Pontificaux. Le Foyer Chrétien. Présentation et Tables par les Moines de Solesmes. — Tournai: Desclées & Cie., 1965, 430, 77 S., kart. 210 bfr. Die Sammlung enthält päpstliche Äußerungen zwischen 1889 und 1964, die bei den verschiedensten Anlässen gesprochen oder geschrieben wurden. Sie stehen unter den Stichworten „Ehe“ und „Erziehung“. So wertvoll eine solche Sammlung ist, so bleibt es doch gerade für nicht-fachtheologische Leser schwierig, die jeweilige Gewichtigkeit der bei doch sehr verschiedenartigen Gelegenheiten gesprochenen Worte richtig abzuwägen. Man täte dem päpstlichen Lehramt gewiß keinen Dienst, wenn man alle Äußerungen grundsätzlich gleichwertig nähme.

W. Breuning, Trier

Braun, Markus: Reformation des Theologiestudiums. — Hamburg: Evang. Verlag 1966, 136 S., kart. 10,— DM.

Die Konzeption sieht ein 5semestriges Grund- und ein ebenso langes Hauptstudium vor. Das Grundstudium sieht einen enzyklopädischen Überblick über die Disziplinen Exegese, Systematische Theologie und Praktologie vor. Diesen Disziplinen soll der gesamte Stoff zugeordnet werden. Die Geschichte wäre keine selbständige Disziplin, würde aber in das Gebiet aller übrigen hineinwirken. Gegenüber der bisherigen Methode müßte der Stoff wesentlich gestrafft, darin aber zu seinem Vorteil konzentriert werden. Die das ermöglichende Arbeit des Dozenten würde nach außen nicht so sehr in Erscheinung treten. Die Notwendigkeiten des Studenten stünden im Vordergrund aller Bemühungen. Der Verfasser sieht aber in dieser bewußten Wendung zugleich — in einer Art prästabiler Harmonie — auch die wissenschaftlichen Forderungen am besten mitaufgehoben. Bemerkenswert sind die Vorstellungen über die Zuordnung außertheologischer Wissenschaften zu den einzelnen theologischen Disziplinen. Als hauptsächlichster Gesprächspartner der Exegese kommt die Geschichtswissenschaft in Frage, für die Systematische Theologie ist es die Philosophie, für die Praktologie die Sozialwissen-

schaft (in weitem Sinn). Richtig ist gewiß auch die Warnung vor einer Überforderung in der Zielsetzung des Sprachenstudiums. Seine funktionale Bedeutung innerhalb der Theologie muß sich auch in der Art des Studiums niederschlagen. So konkret, wie die Vorschläge für den Grundkurs (an dessen Ende auch das Examen über die mehr schulmäßig angeeigneten Stoffe stünde) sind, können sie begrifflicher Weise für den neu zu schaffenden Typus des Hauptstudiums nicht sein. Im wesentlichen läuft es auf eine Vertiefung in einem der genannten Bereiche hinaus, wobei versucht wird, die Spezialisierung doch jeweils im Kontakt mit den übrigen theologischen Aufgaben zu halten. So sehr gewiß beides anzustreben ist, liegt hier wohl das Wagnis der gesamten Reform, weil sich dieses Gelingen nicht im voraus berechnen läßt, andererseits aber auch wieder nicht gleich als Quadratur des Kreises anzusehen ist.

Der katholische Theologe liest das Büchlein mit großem Interesse. Denn es handelt sich um seine eigenen Probleme. Er wird sich vor allem seine Gedanken machen über den hier vorgeschlagenen Einbau der „Praktologie“, die als Wissenschaft den gesamten Studiengang schon begleitet, und über die Zuordnung nichttheologischer Wissenschaften zum Theologiestudium, die ernsthaft im Normalstudium der katholischen Theologie nur mit der Philosophie berücksichtigt wird. Auch dieser Kontakt würde sich über den gesamten Studiengang erstrecken. Die dafür notwendige Zielsetzung und Konzentration des Grundkurses hat vor allem in Rahners Vorschlägen ebenfalls schon eine konkrete Gestalt gefunden.

W. Breuning, Trier

Schillebeeckx, Edward: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Zulauf. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967, 100 S. (Theologische Perspektiven), kart. 8,80 DM.

Schillebeeckx hat sich in vielen Veröffentlichungen als einen Theologen ausgewiesen, der die Aktualität eines Themas gerade dadurch profiliert, daß er die Tradition nicht außer acht läßt. Dieser Grundzug bewährt sich in der vorliegenden Überlegung zum Zölibat. Eine kritische Prüfung der traditionellen Begründungen zeigt allerdings, daß man in dieser Frage nicht einfach bestehende Lösungen übernehmen kann, sondern daß man den wesentlichen Sinngehalt der kirchlichen Praxis erst noch herausarbeiten muß. Entgegen vielen vordergründigen und kurzatmigen Diskussionen über den Zölibat kommt Sch. so zu der begründeten Überzeugung, daß die Verbindung von Amt und Charisma, wie sie der kirchlichen Zölibatspraxis letztlich vorschwebt, sinnvoll ist. Ohne die grundsätzliche Praxis verändern zu wollen, denkt Sch. aber auch an die Möglichkeit, daß unter bestimmten Umständen die schon bestehende Ehe eines — aus welchen Gründen immer — später zum kirchlichen Amt Gerufenen, kein Hindernis zu sein brauchte. — Jedenfalls hat Sch. einen Markstein in der wohl noch stärker werdenden Diskussion gesetzt. Dieses theologische Niveau sollte zum besten der Sache nicht unterschritten werden.

W. Breuning, Trier

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Herausgegeben von Johann Christoph Hampe. Band I. — München: Kösel-Verlag 1967, 630 S., Lw. Subskriptionspreis 48,— DM.

Innerhalb der Kommentare zum II. Vatikanischen Konzil darf das vorliegende Werk mit Recht besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Es befragt die Geschichte und die Dokumente des Konzils (— wobei gegebenenfalls auch Konzilsdiskussionen mit veröffentlicht werden —) auf seine Bedeutung für das ökumenische Anliegen hin. Katholische und nichtkatholische Autoren deuten die bereits gegebenen Antworten, suchen die neuen Perspektiven deutlicher herauszuheben und zugleich vom Gegebenen her weiter voranzudenken. Dem bekannten evangelischen Konzilsberichterstatter, der die Bände herausgibt, muß man für dieses Werk, das die ökumenische Arbeit wirklich fördern kann, aufrichtig danken.

Der 1. Band behandelt neben allgemein einleitenden Fragen in das Konzilsverständnis die Konstitution über Offenbarung, Kirche und Liturgie.

W. Breuning, Trier

Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz. Aus dem Holländischen übersetzt v. H. Zulauf. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967, 107 S. (Theologische Perspektiven), kart. 8,80 DM.

Sch. schreibt in seinem Schlußwort: „Die hermeneutische Betrachtungsweise ist eine dringende Angelegenheit, aber sie darf nicht Anlaß werden zu ‚solipsistischem‘ kritischem Denken, als ob wir alles von Grund auf neu durchdenken könnten ohne Verbindung mit der Vergangenheit und mit unserer Umgebung. Eine solche Haltung ist gerade unkritisch, nicht-existentiell“ (S. 106). Damit ist Ziel und Gehalt — und zugleich die laudatio, wenn es einer solchen bedarf — der vorliegenden Studie umrissen. Nach einer historisch versierten Einfühlung in die Intention der alten Glaubensformeln (unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Transsubstantiation von Trient) setzt sich

Schillebeeckx mit Versuchen einer Neuinterpretation auseinander, wie wir sie vor allem aus dem holländischen Raum kennen (Transfunktionalisation, Transsignifikation). Sein Verdienst besteht darin, daß er die Begriffe an der Wirklichkeit mißt, um die es geht — und nicht umgekehrt. Bei aller Bereicherung, die er selbst aus den neuen Anregungen erfährt, sieht er doch, daß es darauf ankommt, „zu wissen, ob Christus mir nur ein Geschenk gibt, in dem ich seine Liebe erfahren und schmecken kann, oder ob er sich mir wirklich schlechthin zur sakramentalen Speise gibt“ (S. 103 f.). W. Breuning, Trier

Ullrich, Lothar: Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O. P. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300. — Leipzig: Benno-Verlag 1966, XVI, 379 S. (Erfurter theol. Studien, hrsg. v. E. Kleinedam u. H. Schürmann, Bd. 20), brosch.

Die gediegene Arbeit untersucht in einem literarkritischen Teil auf den von J. Koch und B. Decker u. a. erarbeiteten Grundlagen die literaturgeschichtliche Einordnung des in der Generation nach Thomas lebenden Dominikaners Jakob v. Metz. Ihr Forschungsgebiet ist der Kommentar zum 2. Sentenzenbuch. Auf diesen literaturgeschichtlichen Teil folgt eine Darstellung der inhaltlich wichtigen Punkte der Schöpfungslehre. Hier zeigt sich schon, daß Jakob keine Schöpfungslehre mehr bietet, sondern einzelne Fragen behandelt: Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Probleme einer creatio continua, Frage nach der Mittelbarkeit der Schöpfungsmacht, Engellehre. (Anthropologie ist ausgelassen, weil schon bei R. Martin behandelt.) Ullrichs Untersuchung bestätigt einen gewissen Abfall der theol.-wissenschaftlichen Kraft zur Synthese gegenüber der Hochscholastik für die Zeit um 1300. Der Ton liegt auf der isolierten kritisch-rationalen Durchdringung von Einzelproblemen. Andererseits läßt sich noch nicht von einem nominalistischen Verfall sprechen. — Die Arbeit stellt einen wohl gelungenen Beitrag zur Erforschung des relativ weniger bekannten Zeitraumes dar.

W. Breuning, Trier

Jung, Peter: Variationen über den Glauben, Meditationen und Reflexionen. Josef Knecht, Frankfurt 1967, 215 S.

Das Buch stellt im wesentlichen eine Sammlung von Radioansprachen dar, die alle um die entscheidenden Fragen der gläubigen Existenz in dieser unserer Welt und Zeit kreisen.

Eine erste Empfehlung dieses Buches liegt in seiner lebendigen, wirklich „ansprechenden“, stilistisch wohlgeformten, wohl modernen, aber keineswegs saloppen Ausdrucksweise. Für den Prediger und Katecheten gewiß beachtenswerte Vorbilder, für den Betrachtenden anregend und reizvoll.

Weiterhin ist beachtenswert die Ehrlichkeit und Offenheit, mit der die Fragen um den echten Glaubensvollzug angegangen werden. Fromme „Verschleierungen“ der Schwierigkeiten werden vermieden, aber angeregt wird der Mut zur suchenden und ringenden Auseinandersetzung.

Besonders anregend sind die biblischen Beispiele im Sinne einer echten „existentiellen Interpretation“ als Begegnungen mit dem sich offenbarenden Gott ausgedeutet.

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß keine theoretischen „Verstiegenheiten“ versucht werden, sondern daß der Konkretisierung der gläubigen Existenz im nüchternen, schlichten, alltäglichen Lebensvollzug, so in der Begegnung mit den Mitmenschen, viele Anregungen gegeben werden.

A. Thome, Trier

Klein, Laurentius: Das Ringen um die Einheit. Die ökumenische Bewegung der neueren Zeit. — Trier: Paulinus-Verlag 1967, 224 S., kart. 13,80 DM.

Das Buch (es nennt sich allzu bescheiden ein „Büchlein“) hält, was es verspricht, „eine kurzgefaßte, allgemeinverständliche Information über die heutigen Einheitsbestrebungen der Christen geben zu wollen“. Es tut das aus einer sehr exakten und unmittelbaren Kenntnis seines Themas; denn der Verfasser steht nicht am Ufer der ökumenischen Bewegung als beobachtender Zuschauer, sondern mitten in ihr als einer, von dem kräftige Impulse auf sie ausgehen.

Wenn das Buch den „Nicht-Fachleuten“ zur Hand gehen will, so ist dabei keineswegs bloß an Laien zu denken. Vielmehr wird es jeder Seelsorger dankbar begrüßen, sich nunmehr schnell und zuverlässig unterrichten zu können: über Geschichte und Gestalt des Weltkirchenrates und seiner Mitgliedkirchen, über das gewandelte Verhältnis der katholischen Kirche zu der ökumenischen Bewegung, über die zentralen Fragen des ökumenischen Dialogs, über die Schritte, die man zueinander tun kann und muß, und über die äußere und innere Situation der reformatorischen Kirchen in Deutschland.

In dem Abschnitt über theologische Probleme im inner-evangelischen Raum (S. 193–196) vermißt man ein Wort über die Bewegung „Kein anderes Evangelium“.



Die EKD hat nicht der Taufe der Anthroposophen, die keine Spenden, den christlichen Charakter aberkannt, sondern der der anthroposophisch geprägten Christengemeinschaft (S. 196).

Unter den „führenden Persönlichkeiten der Ökumene“ (S. 217–221) sollten in Deutschland auch Matthias Laros, Arnold Rademacher und Friedrich Heiler genannt werden, schon weil sie Pionierarbeit geleistet haben.

Warum wurde das Buch „Und ihr Netz zerriß“. Die Großkirchen in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Helmut Lamparter, Stuttgart 1957, zu dem der Autor selbst einen wertvollen Beitrag geliefert hat, nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen?

Wilhelm Bartz

**Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche.** Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger. — Münster i. W.: Aschendorff-Verl. 1966. 7./8. Auflage. 184 S. Kart. 9,— DM.

**Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Lateinisch und Deutsch.** Münster: Aschendorff-Verl. 1967.

Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Mit einer Einleitung von Michael Schmaus. 61 S. Kart. 4,— DM.

Erklärung über die christliche Erziehung. Mit einer Einführung von Joseph Höffner. 43 S. Kart. 2,80 DM.

Dekret über das Apostolat der Laien. Mit einer Einführung von Ferdinand Klostermann. 77 S. Kart. 5,— DM.

Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen. Mit Einführungen von Friedrich Wulf, 71 S. Kart. 4,50 DM.

Dekret über die Ausbildung der Priester. Mit einer Einleitung von Anton Antweiler. 69 S. Kart. 4,50 DM.

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Mit einer Einleitung von Franz Kardinal König. 25 S. Kart. 1,80 DM.

Dekret Dienst und Leben der Priester. Mit einer Einleitung von Joseph Höffner. 91 S. Kart. 5,— DM.

Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche mit Ausführungsbestimmungen. Mit Einleitung und Nachwort von Josef Glack. 148 S. Kart. 8,— DM.

Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (mit Ausführungsbestimmungen vom 6. August 1966). Mit einer Einleitung und Erläuterungen von J. Gargitter. 125 S. Kart. 8,— DM.

Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute. Mit einer Einleitung von W. Weber. 223 S. Kart. 12,— DM.

Die Texte der Konzilsdokumente aus dem Aschendorff-Verlag zeichnen sich aus durch ihre theologischen Einführungen. Diese gehen über eine bloße Einleitung hinaus. Der Gesamtcharakter eines Dokumentes wird kurz herausgearbeitet. Zu den einzelnen Kapiteln, bzw. Abschnitten, wird ein knapper, aber inhaltsreicher Kurzkommmentar geliefert. Die Konstitution über die Kirche ist schon in erneuter Auflage erschienen. Sie enthält bereits den verbesserten Text der deutschen Übersetzung und ein dazugearbeitetes Quellenregister.

W. Breuning

Ostermann, Heinrich: Die Zukunft des Laien in der Kirche. Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Laien. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verlag, 1966. 130 S. Lw. 9,80 DM, Kart. 7,80 DM.

Pater Ostermann gibt hier „eine Erläuterung dessen..., was die dogmatische Konstitution über die Kirche vom Laien aussagt“ (7). Indem er die einzelnen konziliären Aussagen sukzessiv zitiert und kommentiert, entwirft der Verfasser ein modernes Bild vom Laien in der Kirche.

„Die Zeiten der Priesterkirche sind längst vorbei“ (12), nehmen doch auch die Laien am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil (14). Sie haben primär die Kirche in der Welt (15) darzustellen. Angesichts der grundsätzlichen Gleichheit aller vor Gott (19) gibt es „kein Hochwürden mehr, sondern, nur noch ein Gleichwürden“ (20). Das Priestertum der Laien besteht „in der konkreten Lebenshingabe an Gott“, indem sie das Leben nach den Absichten Gottes gestalten (24), in seinem Milieu Christus bezeugt (26), „damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte“ (37). Dieses „Zeugnis in der realen nüchternen Alltagswelt“ (39) erfordert milieugerechtes „Sprechen von Christus und seiner Botschaft“ (40).

Der Kirche der Zukunft fällt die Aufgabe zu, „den individuellen charismatischen Begabungen der Gläubigen größeren Raum zu geben“ (49). Bezüglich der Eigengesetzlichkeiten der weltlichen Sachgebiete wird die Kirche mehr denn je auf den Laien angewiesen sein, da sie selbst „nicht mehr für alle Situationen gültige Verhaltensweisen vorschreiben kann“ (60). „Trägerin der geisterfüllten Tradition in der Kirche ist... das

ganze Volk Gottes" (75), wobei der Familie eine besondere missionarische Stellung und Funktion zukommt; denn kein „noch so glänzender Religionsunterricht durch Priester und Lehrer kann das lebendige Glaubens- und Lebenszeugnis der Eltern ersetzen" (78). In Zukunft müssen die Laien „im Geiste einer neuen Partnerschaft mit der Hierarchie zusammenarbeiten" (88). Den Laien kommen nicht nur Rechte zu (90); sie haben auch die Pflicht, ihre Meinung zum Wohle der Kirche zu äußern (92). Die Kirche bedarf immer mehr des Rates der Laien (105), denen auch neue Aufgaben im Dienste der Kirche zu übertragen sind.

P. Ostermann betrachtet es als Vorurteil, zu meinen, für die höhere theologische Lehrtätigkeit sei die Priesterweihe erforderlich und Laien „könnten diese Aufgabe nicht ebenso gut wie die Priester leisten" (107). „Die Scheidewand zwischen der autoritären Hierarchie und der nur gehorchenden Laienwelt ist durch das Konzil niedergerissen" (115). Wenn die Vertreter der kirchlichen Hierarchie „im täglichen Dialog mit den Laien stehen" (117), dann sind sie (die ersteren) immer auch Empfangende.

Diese wenigen „Kostproben" zeugen von dem frischen Wind, der hier weht und angesichts der aufgerissenen Perspektiven manchen „Konservativen" schockieren mag. Dem Autor kann nicht einfach der Vorwurf gemacht werden, er überinterpretiere Konzilstexte und werte sie voreingenommen und tendenziös aus. Seine nüchterne und kritische Sachlichkeit sieht z. B. in der Tatsache des Priester-, des „Klerikermangels" (55) einen Auftrieb für das Laikat: „Der Priesterangel erzwingt..., daß die Laien notgedrungen die Funktionen in der Kirche übernehmen, die ihnen als Laien zustehen" (129). Dafür möchte Ostermann geltend machen: „Konzilsbeschlüsse spiegeln immer ein Stück schon längst gelebte Wirklichkeit der Kirche wider" (7). Die stilistisch gekonnten Analysen der Aussagen des II. Vaticanums über den Laien bedürften wohl noch weiterer Präzisierungen, um den kirchlichen Auftrag der Laien zu konkretisieren. L. Berg, Mainz

Mynarek, Hubertus: Der Mensch. Sinnziel der Weltentwicklung — Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. Verl. F. Schöningh, Paderborn. 1967. 499 S. Geb. 49,— DM.

Diese Arbeit wurde als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät Würzburg angenommen. Daher rührt es, daß sich der Autor eingehend mit Hermann Schell befaßt und von diesem Theologen sich hat befruchten lassen. Die Arbeit nimmt ein heute vielfach erörtertes Thema auf, das von Theologen häufig deshalb zu kurzzeitig behandelt wird, weil sie zu wenig Fachkenntnis besitzen und meinen, den Mangel an Fachkenntnissen durch kühne Spekulationen ersetzen zu können. Es ist das Problem der Stellung des Menschen im Zuge einer Evolution des Kosmos. Mit großem Fleiß hat sich der Verfasser in die umfangreiche Fachliteratur zu diesem Thema eingearbeitet und sie — wenn auch nicht vollständig — ausgewertet. Wie die eingehende Einleitung zeigt, basiert sein Denken bewußt und ausführlich auf dem Gedankengut unserer heutigen Theologie und jener Theologen, die sich in die Biologie eingearbeitet haben. Das erste Kapitel enthält „Grundlegende Erwägungen zum Thema „Entwicklung“. Hier hätte es gut getan, den Begriff „Entwicklung“ zunächst kritisch unter die Lupe zu nehmen und genauer zu definieren (vgl. hierzu mein Buch „Tier und Mensch“, Kap. 3, Kritische Vorbesinnung zur Entwicklungsfrage). Etwas ähnliches gilt für die Behandlung des Faktors „Zufall" (vgl. hierzu mein Buch „Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis"). Das erste über 200 Seiten umfassende Kapitel ist für Mynarek die Ausgangsposition für die Behandlung der weiteren Einzelthemen: „Das Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung" (2. Kapitel), „Die Freiheit des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung" (3. Kapitel) und „Das Problem der Noogenese in philosophisch-theologischer Sicht" (4. Kapitel). Im „Schluß" werden die Ergebnisse der Untersuchung noch einmal zusammengefaßt und abgerundet. Man kann dem Autor zugestehen, daß es ihm gelungen ist, die Konfrontation von Theologie und Naturwissenschaft in der ganzen Breite des anthropologisch Bedeutsamen durchzuführen. Man kann sehr wohl eine vorwiegend statisch-essentialistische Betrachtungsweise des Menschenwesens weiten und ergänzen durch eine prinzipiell genetisch-evolutive. Der Verfasser hat mit Recht Wert darauf gelegt zu betonen, daß dadurch die eigenartigen Besonderheiten des Menschen nicht gegenüber der tiefer stehenden Natur degradiert und eingeebnet werden. — Man kann dem Autor Glück wünschen zu diesem Start seiner wissenschaftlichen Laufbahn. G. Siegmund, Fulda

#### BIBLISCHE THEOLOGIE

Das Alte Testament Deutsch. Teilband 7: Das vierte Buch Mose-Numeri. Übersetzt und erklärt von Martin Noth. — Göttingen: Verl. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 222 S. Kart. 9,20 DM; subskr. 7,80 DM; Lw. 12,20 DM; subskr. 10,40 DM. In erstaunlicher und erfreulicher Schnelligkeit läßt der weltbekannte Bonner Alttesta-

mentler — seit 1964 als Direktor des Deutschen Evangelischen Institutes für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem tätig — dem Exodus- (1959) und Leviticus-Kommentar (1962) dieser Reihe das 4. Buch Mose folgen. Die gewohnten Vorzüge zeichnen das Werk aus: nach einer Einleitung, die literarkritisch und formgeschichtlich knapp das Entstehen des Buches nachzeichnet und seine theologische Bedeutung hervorhebt, folgt die Übersetzung nach Sinnabschnitten und eine nüchterne, von hoher Sachkenntnis getragene Kommentierung des oft recht spröden Stoffes. Obwohl Verf. nach dem Verfahren des Kommentarwerkes keine Literatur zitiert, merkt man auf Schritt und Tritt, daß N. sich glänzend in der modernen Arbeit am Pentateuch auskennt und eine kritisch-mäßvolle Linie bezieht, die immer sachbezogen zu bestimmen ist. Besonders vorteilhaft scheint mir der Bileambericht geraten (S. 145–169). Man kann sich Noth in der Auslegung dieses etwas im Hintergrund stehenden atl. Buches unbedenklich anvertrauen; versteht er es doch, durchgängig das Verständnis von Numeri in das Gesamt des Pentateuch zu integrieren und von dorthin aufzuschließen. H. Groß, Trier

Wanke, Gunther: Die Zionstheologie der Korachiten. In ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1966. V, 120 S. (Beih. z. Zeitschrift für die atl. Wissenschaft, hrsg. v. G. Fohrer, 97). Lw. 28,— DM.

Vorliegende Monographie ist als evangelisch-theologische Dissertation in Wien entstanden. Sie untersucht die Psalmen 42/43.46.48.84.87, die den Korachiten zugewiesen werden, auf die Zeit ihres Entstehens und vor allem auf ihre Theologie. Um die Antwort vorwegzunehmen: sowohl die Korachiten, die nach ihnen benannte Psalmsammlung als auch die Theologie dieser hier als Auswahl daraus behandelten Zionslieder gehören in nachexilische Zeit.

Zunächst erbringt W. den Beweis dafür aus den Traditionen über die Korachiten. Der Hauptteil der Arbeit beschäftigt sich mit Motiv und Tradition in den Zionsliedern. Im einzelnen werden die Gottesbezeichnungen: Jahwe Zebaoth, Aljon, der Gott Jakobs, andre Gottesbezeichnungen, als mythische Motive: der Gottesberg, das Paradies und der Chaotkampf untersucht, ihre Bezugspunkte in den biblischen Schriften und die Zeit ihres Entstehens festgelegt. Mit besonderer Ausführlichkeit geht Verf. dem Motiv des Völkerkampfes nach, das er von seinen späteren Ausprägungen bis zu seinem vorexilischen Ausgangspunkt in Jes zurückverfolgt. Dank der zentralen Bedeutung ihrer Motive werden die behandelten Psalmen in ihrer hervorragenden Stellung im Kult Israels ausgewiesen.

Die Dissertation ist mit modernen Autoren gut und kritisch dokumentiert. W. hat sich mit den oft weit auseinandergehenden Auffassungen der Zionslieder recht verständlich und zielstrebig auseinandergesetzt. Daher verlohnt sich die Lektüre der Monographie für jeden, der sich mit den besagten Psalmen beschäftigt. H. Groß, Trier

Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 13. — McCarthy, Dennis J.: Der Gottesbund im Alten Testament. — Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk. 1966. 95 S. Kart. 5,80 DM. Es ist verständlich, daß die Herausgeber der so erfreulich eingeschlagenen Reihe sich recht bald um einen Beitrag über das wesentliche biblische Theologumenon „Bund“ bemühten. Es ist begrüßenswert, daß sie dafür als Verfasser einen jungen Bibelwissenschaftler gewannen, der sich vor kurzem mit einer Dissertation zum gleichen Thema am Institut Catholique, Paris (Treaty and Covenant, Rome 1963) vor der Fachwelt gut ausgewiesen hat. Es geht hier nicht um grundsätzliche Ausführungen zum Thema, das seit dem Anstoß in der Theologie des AT von W. Eichrodt (1. Aufl. 1933/35) eine ganze Reihe von Forschern auf dem Plan sah, als vielmehr um einen Forschungsbericht der letzten 20 Jahre, in denen das altorientalische, besonders das hethitische Vertragsformular als formales Analogon zum biblischen Bundesschluß mehr und mehr an Bedeutung gewonnen hat. Natürlich blieb die allzu eng gesehene Parallele nicht unwidersprochen (vgl. z. B. F. Nötscher, Bundesformular und „Amtsschimmel“, BZ 9 [1965] 182–214). — Man ist dankbar, sich mit dieser Studie schnell und zuverlässig über den derzeitigen Stand der Diskussion orientieren und so das Verständnis des biblischen Bundes vertiefen und präzisieren zu können. H. Groß, Trier

Daniélou, Jean SJ: Etudes d'exégèse judeo-chrétienne. (Les Testimonia.) Paris: Beauchesne-Verl. 1966. 189 S. (Théologie Historique. Etudes publiées par les professeurs de Théologie à l'Institut Catholique des Paris, 5). Kart. 21,58 Ff.

In diesem Bande sind Studien vereinigt, die alle um die frühchristliche Auslegung des Alten Testamentes kreisen. Die meisten waren an zerstreuten Orten bereits veröffentlicht und sind für die Sammlung neu überarbeitet. Dagegen erscheinen die drei Studien über Ez 47, 1–11, Ps 59, 19 und Am 8, 9 hier zum ersten Male. Die übrigen Studien behandeln hauptsächlich Psalmen. Davon verdient besonders beachtet zu werden das Kapitel über „Psalm 21 und das Mysterium der Passion“.

Alle diese Einzelstudien wollen hauptsächlich zwei Fakten aufzeigen: 1. Die frühchristliche Exegese hat die Methoden der Rabbinen übernommen. 2. Schon in neutestamentlicher Zeit gab es sog. „Testimonia“, Sammlungen von alttestamentlichen Bibelstellen zu bestimmten christlichen Themen, besonders zur Messianität und Passion Jesu. Die christliche Verkündigung benützte dabei die alttestamentlichen Worte als Gefäße für spezifisch christliche Wahrheiten, besonders für die Soteriologie, oder wie man heute mit P. Daniélou sagt, für das Paschamysterium. Unser Autor bezeichnet diese Auslegung wiederholt als die authentische Interpretation. Indessen hat das Zweite Vatikanische Konzil auch den christlichen Ausleger des Alten Testamentes angewiesen, zuerst zu „erforschen, was die damaligen heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten“. Erst auf einer zweiten Stufe, wo man das Alte Testament nach der Analogie des Neuen interpretiert, haben die Auslegungen der griechischen Väter noch heute ihren Wert, aber nicht eigentlich für die Exegese des Alten Testamentes, sondern für die praktische Verkündigung des Paschamysteriums. Übrigens gibt es Psalmenauslegung vom Pascha Christi her auch im katholischen deutschen Raum schon lange; es sei nur an den Psalter von P. S. Stricker OSB (1948) erinnert. Aber das Buch von P. Daniélou will ja hauptsächlich ein Beitrag zur historischen Theologie sein, eben zur frühchristlichen Auslegung des Alten Testamentes.

H. Schneider

Huyghe, Gérard: Biblische Glaubensschule. Einsichten und Anregungen. — Luzern: Räber-Verl. 1966. 197 S. Geb. 16,80 DM.

Der hohe Verfasser, Bischof von Arras, eröffnet hier den Priestern, Ordensleuten und aktiven Laien eine neue Glaubensschule, neu darum, weil immer die Bibel das Lehrbuch in dieser Schule ist, und zwar die ganze Bibel, die Altes und Neues Testament umfaßt. Als Leitbilder werden Abraham, Maria und die Apostel dargestellt. Gewiß haben über Abraham als Vater und Maria als Mutter der Gläubigen auch schon andere Autoren bibel- und zeitgemäß geschrieben, in Deutschland Bischof H. Volk (1964) und Helga Rusche, in Frankreich J. Lécuyer und F. M. Braun, um nur diese zu nennen. Bischof Huyghe beruft sich ausdrücklich auf seine französischen Vorläufer, aber er führt über sie hinaus: Er verfolgt besonders das Wachstum des Glaubens und der Hoffnung. Der Leser soll sehen lernen, wie Gott in sein eigenes Leben eingreift, und sagen: Mein Glaube ist meine Antwort auf Gottes Eingreifen in mein Leben. Endlich will der geistliche Lehrer uns dahin bringen, daß unser Glaube sich praktisch bewähren muß gegenüber den anderen Menschen, besonders den Armen und Fremden in unserer modernen Welt.

In seiner Bibelauslegung setzt der Verfasser die Ergebnisse der heutigen wissenschaftlichen Exegese voraus. Er zeigt, wie auch auf dieser Grundlage eine fruchtbare Meditation möglich ist. Er versteht sich aber so schonend auszudrücken, daß ihm auch ein Leser aus älterer Schule bereitwillig folgt.

An guten Hilfen für die biblische Meditation besteht kein Überangebot, vielmehr wird der ständige Bedarf kaum gedeckt. So greift man gerne und dankbar zu diesen wertvollen neuen Anregungen.

H. Schneider, Mainz

---

**Beilagenhinweis:** Die dieser Folge beigelegten Prospekte der **Verlagsbuchhandlung Schöningh, Paderborn**, und des **Paulinus-Verlages, Trier**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Wilhelm Thüsing, Trier  
„Milch“ und „feste Speise“

Hubert Jedin, Bonn  
Die Stellung der Kirchengeschichte im  
theologischen Unterricht

Gerhard Podskalsky SJ, Frankfurt/Main  
Kirche und Staat in Griechenland

Paul Bissels, Trier  
Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit  
der Seele

Ignaz Backes, Trier  
Von Cusanus zu Luther

Besprechungen:  
Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie,  
Liturgiewissenschaft, Verschiedenes

Heft 5  
September/Oktober 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

**Die Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

## „Milch“ und „feste Speise“ (1 Kor 3, 1 f. und Hebr 5, 11—6, 3)

Elementarkatechese und theologische Vertiefung in  
neutestamentlicher Sicht

(Schluß) \*

Von Prof. Wilhelm Thüsing, Trier

### 3. Das Verhältnis von „Milch“ und „fester Nahrung“ im Hebräerbrief

Auf eine eigene Erörterung der Frage, worin die „feste Speise“ für den Hebr materialiter besteht, können wir verzichten. Die Stellung der Paränese 5, 11—6, 20 unmittelbar vor dem großen kulttheologischen Hauptteil 7, 1—10, 18 läßt keinen Zweifel daran, daß die Lehre von Christus als dem wahren Hohenpriester und seinem Opfer gemeint ist<sup>37</sup>. So können wir gleich zu der Frage nach dem Verhältnis des Elementarunterrichtes von 6, 1 f. und der Hohepriesterlehre (7, 1—10, 18) übergehen.

#### a) Zwei aus dem Text sich ergebende Fragen

Zwar konnten wir die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von „Milch“ und „fester Speise“ in Abschnitt 1 und 2 schon vorbereiten. „Milch“ und „feste Nahrung“ stehen in einem Zusammenhang, insofern die „feste Nahrung“ (= die Hohepriestertheologie) ebenso wie die „Milch“ (= die sechs Lehrstücke von Hebr 6, 1 f.) für jeden Christen bestimmt ist und insofern die „feste Speise“ die Funktion erfüllen soll, die eigentlich von einer Wiederholung des Elementarunterrichtes erwartet werden sollte (Abschnitt 1). In Abschnitt 2 konnte dann aufgezeigt werden, daß die gar nicht spezifisch christlich klingenden „sechs Stücke“ offen sind für die Kernwahrheiten des Christentums und sie für das Verständnis des Hebr auch tatsächlich enthalten.

Trotzdem drängt sich die Frage auf (als erste der beiden in der Überschrift angedeuteten Fragen), warum in den „sechs Stücken“ eine eindeutig christologisch-soteriologische Formulierung fehlt. Es ist die Frage, von deren Beantwortung sich niemand dispensieren kann, der das Verhältnis von Elementarunterricht und Kulttheologie im Hebr klären will. Sie kann um so weniger an die Seite gedrängt werden, als das Urchristentum ja sehr früh christologisch-soteriologische Bekenntnisformeln geprägt hat und als gerade auch unser Brief dreimal mit Nachdruck auf ein solches Bekenntnis verweist<sup>38</sup>.

\* Siehe den ersten Teil in diesem Jahrgang S. 233—246.

<sup>37</sup> Es muß freilich noch gefragt werden, ob die Kulttheologie von 7, 1—10, 18 nicht (auch) unter einem formalen Aspekt als „feste Speise“ bezeichnet sein kann, insofern sie „Schriftgnosis“ ist. Doch dazu s. unten Abschnitt e!

<sup>38</sup> Vgl. unten Abschnitt b.

Zudem reflektiert unsere jetzige Frage nur ein Problem, das sich für den Glaubensbegriff des Hebr als ganzen stellt. E. Gräßer bringt es in seiner beachtenswerten Studie „Der Glaube im Hebräerbrief“<sup>39</sup> auf die Formel, wieso „das Hauptmoment der Pistis, nämlich ihr Bezug auf den Heilsträger Christus, in einem so dezidiert christologischen Entwurf“ (wie ihn gerade der Hebr bietet) fehle<sup>40</sup>.

Eine zweite Frage ergibt sich aus einem in unserem Abschnitt 5, 11 ff. vorliegenden Sachverhalt, den wir noch nicht beachtet haben. In Hebr 5, 14 werden die „Vollkommenen“, denen die „feste Nahrung“ zukommt, als solche bezeichnet, die „infolge von Gewöhnung geübte Sinneswerkzeuge haben zur Unterscheidung von Gut und Böse“. Hier wird das sittliche Unterscheidungsvermögen mit der „Vollkommenheit“ und der „festen Speise“ der Kulttheologie verbunden. Offenbar spielt also das Moment des „ethischen“ Lebens, des „Wandels“ der Christen, in unser Problem hinein! Aber in welcher Weise?

H. P. Owen<sup>41</sup> nimmt diese Beobachtung sogar zum Anlaß<sup>42</sup>, in Hebr 5, 11–6, 3 drei „Stufen des Aufstiegs“ zu konstatieren: 1. Die „Milch“ des Elementarunterrichts, 2. die „Vollkommenheit“, zu der durch eine Serie von korrekten moralischen Entscheidungen ein „moral standard“ aufgebaut wird (diese 2. Stufe wäre also „ethical and practical“), 3. die „feste Nahrung“ der Hohepriesterlehre („religious and theoretical“)<sup>43</sup>. Wir werden zwar sehen, daß diese Einführung einer dritten Stufe nicht notwendig und dem Denken des Hebr nicht adäquat ist<sup>44</sup>; aber immerhin stellt Owen durch seine Drei-Stufen-Theorie das Problem, welche Rolle das in unserem Text (wie im ganzen Hebr) ohne Zweifel sehr wichtige ethische Moment für die Relation von „Milch“ und „fester Nahrung“ spielt, in dankenswerter Schärfe!

#### b) Das Verhältnis der „Homologie“ zur Hohepriesterlehre

Der Begriff „Homologie“ (*ὁμολογία*, „Bekenntnis“), dessen Beziehung zur Elementarkatechese und zur Hohepriestertheologie wir jetzt zu prüfen haben, begegnet uns dreimal im Hebr, und zwar jedesmal an Stellen, die für die Gedankenführung des Briefes von großer Bedeutung sind (3, 1;

<sup>39</sup> S. oben Anm. 1.

<sup>40</sup> A. a. O. 147.

<sup>41</sup> The „Stages of Ascent“ in Hebrews V. 11–VI. 3: *New Testament Studies* 3, 1956/57, 243–253.

<sup>42</sup> Zusammen mit einer Deutung des „Wortes der Gerechtigkeit“ 5, 13 als eines moralischen Prinzips („principle of righteousness“) a. a. O. 244.

<sup>43</sup> A. a. O.

<sup>44</sup> Schon die Tatsache, daß „Wort der Gerechtigkeit“ im Gedankengefüge unseres Abschnitts Parallelbegriff zu „feste Speise“ ist, spricht gegen sie. Die Argumentation von Owens hätte nur dann eine echte Chance, wenn es in V. 14 statt „den Vollkommenen kommt die feste Speise zu“ hieße „den Vollkommenen kommt das Wort der Gerechtigkeit zu“.



4, 14; 10, 23). Nach der gutbegründeten These von G. Bornkamm<sup>45</sup> ist diese „Homologie“ „das inhaltlich fixierte kurze Taufbekenntnis der Gemeinde“<sup>46</sup>; F. J. Schierse faßt sie nicht als Taufbekenntnis auf, sondern als „ein feierliches kultisch-liturgisches Christusbekenntnis, das im Gemeindegottesdienst seinen festen Platz hat“<sup>47</sup>. Man wird jedoch beides verbinden müssen. Grundlegend ist die Homologie Glaubens- und Taufbekenntnis, das freilich — in welcher Form auch immer — auch zum regelmäßigen Gemeindegottesdienst gehört. Deshalb ist Vernachlässigung des Gemeindegottesdienstes gleichzeitig Vernachlässigung der Homologie (vgl. Hebr 10, 23-25)!

Inhaltlich enthält die Homologie das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes<sup>48</sup>, zugleich aber auch zu den Verheißungen, die Jesus eröffnet (vgl. Hebr 10, 23 „Homologie der Hoffnung“).

Wie verhält sich nun diese „Homologie“ zu den sechs Elementarstücken von 6, 1 f.? Es gibt zwar keinen Text, in dem eine ausdrückliche oder auch nur von vornherein eindeutige Verbindung zwischen beiden hergestellt wäre. Trotzdem ist es m. E. möglich, diese Verbindung zu erkennen, und zwar dann, wenn man die folgenden Argumente zusammen berücksichtigt:

(1.) verbietet die Bezeichnung des Elementarunterrichtes als „Anfangswort vom Christus“ wenigstens, eine christologische Homologie auf dieser ersten Stufe auszuschließen; (2.) muß die „Lehre von den Taufen“ ein solches christologisches Bekenntnis eingeschlossen haben, da es eine christliche Taufe nicht ohne ein solches Bekenntnis gegeben haben kann. Das gilt um so mehr, wenn der Plural „Taufen“ (wie es wahrscheinlich ist) eine Gegenüberstellung der christlichen Taufe und spätjüdischer Tauchriten andeutet. (3.) Nach 4, 14 und 10, 23 soll die Homologie „festgehalten“ werden — offenbar als etwas, was die Christen „von Anfang an“<sup>49</sup>, von ihrem Gläubigwerden und ihrer Taufe an, gehört haben. (4.) Nach Hebr 3, 1 ist Jesus der „Gesandte und Hohepriester unseres Bekenntnisses“, während er in der parallelen Formulierung Hebr 12, 2 „Anführer und Vollender des Glaubens“ genannt wird. Von hier aus ergibt sich eine Parallelität auch von „Bekenntnis“ und „Glaube“, die auf eine Zusammengehörigkeit

<sup>45</sup> Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: Studien zu Antike und Urchristentum (= Ges. Aufs. II), 1959, 188—203.

<sup>46</sup> A. a. O. 191.

<sup>47</sup> Verheißung und Heilsvollendung (s. oben Anm. 12) 200; s. dort auch die Anm. 11. Vgl. schon E. Käsemann, a. a. O. 107.

<sup>48</sup> Das kann aus Hebr 4, 14 entnommen werden, vgl. Bornkamm a. a. O. 190; vgl. auch schon A. Seeberg, a. a. O. 145, überhaupt 142—150; ferner die bei Bornkamm 190, Anm. 3, angegebenen Autoren.

<sup>49</sup> Vgl. 1 Jo 2, 20 „... was ihr von Anfang an gehört habt, soll in euch bleiben.“ Auch hier ist das „von Anfang an“ Gehörte die Christushomologie.

beider schon im Anfang des Christseins schließen läßt. (5.) Das Bekenntnis ist in Hebr 10, 23 als „Homologie der Hoffnung“ bezeichnet; die lehrmäßige Grundlage dieser „Hoffnung“ ist aber in dem letzten, eschatologischen Lehrstückpaar von 6, 1 f. gegeben.

Die „Homologie“ gehört als Taufbekenntnis also — formulieren wir es vorsichtig, da der gattungsmäßige Unterschied von Homologie und Katechese nicht verwischt werden sollte — der gleichen (d. h. ersten) Stufe an wie die sechs Stücke von Hebr 6, 1 f., ist also in diesem Sinne der „Milch“ zugeordnet bzw. umgekehrt diese der Homologie.

Wenn wir an dieser Stelle eine Antwort versuchen sollen auf die Frage, weshalb die Christushomologie nicht ausdrücklich in die Aufzählung von 6, 1 f. einbezogen ist, so müßte sie etwa lauten: (1.) aus den in Abschnitt 2 schon ange deuteten traditionsgeschichtlichen Gründen (und damit hängt auch der eben angedeutete gattungsmäßige Unterschied von Homologie und Katechese zusammen)<sup>50</sup>; (2.) infolge der besonderen Konzeption der Pistis, die dem Hebr zu eigen ist<sup>51</sup>; (3.) wegen der spezifischen Fundament-Funktion der sechs Stücke von Hebr 6, 1 f.<sup>52</sup>.

G. Bornkamm sieht nun das eigentliche Anliegen des Hebr-Vf. zu Recht darin, daß er dem Bekenntnis der Gemeinde eine neue Auslegung geben und seinen Christen dadurch in ihrer besonderen Lage helfen will<sup>53</sup>.

Von hier aus können wir schon Folgerungen für das Verhältnis von „Milch“ und „fester Speise“ im Hebr ziehen. Zunächst für die mit der „Milch“ des Elementarunterrichtes zusammengehörige „Homologie“: Die „neue Auslegung“ der Homologie durch die Hohepriesterlehre enthält nicht etwas inhaltlich grundsätzlich Neues, sondern

<sup>50</sup> Zusätzlich sei hier noch eine Vermutung geäußert: Sollten die „sechs Stücke“ vielleicht eine außerordentlich frühe thematische Zusammenstellung der Elementarkatechese aus der Zeit widerspiegeln, in der das christologisch-soteriologische Kerygma noch nicht fest geformt war und als „Form“ der Verkündigung und Katechese nur die Weiterverkündigung der Botschaft Jesu (d. h. der älteste Kern der Logienquelle) zusammen mit spätjüdischen Schemata zur Verfügung stand? Dem würden das erste und das letzte Lehrstückpaar entsprechen.

<sup>51</sup> S. unten Abschn. c.

<sup>52</sup> S. unten Abschn. d.

<sup>53</sup> A. a. O. (Anm. 45) 200: „In dieser Situation ruft der Hebr die Gemeinde zu ihrem Bekenntnis zurück. Aber bedrängt sie nicht mit einem bloßen Appell, sondern erschließt ihr den Horizont der Heilswirklichkeit, die ihr Bekenntnis umfaßt. Das leistet die Auslegung des Bekenntnisses...“ Vgl. auch S. 202: Die Lehre vom Hohepriestertum Christi ist vom Hebr als Auslegung des Sohngottes-Bekenntnisses gemeint. Vgl. ferner O. Michel in der 9. Auflage seines Kommentars, 1955, S. 19: „Die dargebotene Schriftgnosis... führt also nicht aus dem Bekenntnis der Gemeinde heraus, sondern tiefer in dies hinein.“

erschließt den Sinn, den die Homologie von Anfang an hatte; sie schützt sie einerseits vor („gnostischen“) Mißverständnissen und ermöglicht ihr andererseits die Fruchtbarkeit im Leben der Christen<sup>54</sup>.

Grundsätzlich ist damit — wegen der aufgezeigten Verbindung von Homologie und Elementarkatechese — auch schon das Verhältnis der „Milch“ des Anfangsunterrichtes und der „festen Speise“ der Kulttheologie gegeben. Aber dieses Verhältnis erfordert — eben infolge der nicht-christologischen Formulierung und des dadurch gegebenen eigenen (theo-zentrischen) Charakters der sechs Stücke<sup>55</sup> — doch noch eine besondere Überlegung.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, inwiefern Christologie und Soteriologie in den „sechs Stücken“ implizit gegeben sind<sup>56</sup>: insofern in den ersten beiden Stücken die Verkündigung Jesu selbst aufgenommen ist, im zweiten Begriffspaar (dem „sakramentalen“) die Heilstat Christi vorausgesetzt ist (da ja die mit der Taufe gegebene Vergebung der Sünden für urchristlichen Glauben nur von ihr her bzw. überhaupt von Christus her wirksam sein kann) und insofern das dritte, eschatologische Begriffspaar für einen Christen des 1. Jahrhunderts nicht ohne Christus als den im Namen Gottes richtenden Menschensohn denkbar ist und die Auferweckung Christi als erstes und grundlegendes Ereignis der eschatologischen Totenaufweckung verstanden werden muß.

Die Aufgabe der „festen Speise“ als theologischer Vertiefung ist es dann gerade, die implizit christologische Struktur des „Fundamentes“ (d. h. der durch und durch monotheistisch-theozentrischen christlichen Gottes- und Heilsverkündigung) explizit zu machen. Es muß gezeigt werden, wie durchgängig Jesus der „Mittler des Neuen Bundes“ (d. h. des Bundes mit Gott) ist (Hebr 9, 15; 12, 24), wie ausschließlich er der „Bürge eines besseren Bundes“ (Hebr 7, 22; vgl. 8, 6) geworden ist.

#### c) Das Verhältnis der „Pistis“ des Hebr zur „festen Speise“ der Kulttheologie

Als wir oben in Abschnitt 3a auf das Problem stießen, welche Rolle das in Hebr 5, 14 unverkennbare ethische Moment für das Verhältnis von „Milch“ und „fester Speise“ spielt (in der zweiten der „zwei aus dem Text sich ergebenden Fragen“), war noch nicht zu erkennen, wie eng es sich mit der ersten dort gestellten Frage berührt (der Frage, warum der Glaubensbegriff des Hebr sich dem Augenschein nach nicht auf die

<sup>54</sup> Vgl. G. Bornkamm a. a. O. 202.

<sup>55</sup> S. unten Abschn. d.

<sup>56</sup> S. oben Abschn. 2.

Heilsmittlerschaft Christi bezieht). Diesen Zusammenhang haben wir jetzt ins Auge zu fassen.

„Glaube“ (Pistis) ist im Hebr — trotz des so „dezidiert christologischen Entwurfes“<sup>57</sup> dieses Briefes — nicht wie bei Paulus und im Johannes-evangelium ganz auf Christus und das Heilswerk Gottes in Christus ausgerichtet, sondern der Hebr „wurzelt mit allen Strukturelementen seines Glaubensbegriffs — und zwar mehr als alle ntl. Schriften sonst — im AT“<sup>58</sup>. „Glaube“ ist nach der Bestimmung in Hebr 11,<sup>59</sup> der „feste Stand hinsichtlich der Hoffnungsgüter“<sup>60</sup>; er ist Ausrichtung auf die Heil-zukunft<sup>61</sup>. So werden die für den Hebr charakteristischen Kennzeichnungen des christlichen Wandels — der für ihn ja selbst das Ausschreiten auf das Vollendungsziel ist — geradezu zu Synonyma der Pistis; denken wir nur an das „Ausharren“ (ὑπομονή) bzw. das „ausdauernde Laufen“ (τρέχειν διὰ ὑπομονῆς) auf das Verheißungsziel hin (Hebr 12, 1). Pistis ist im Hebr also „eine eminent ethische Kategorie“<sup>62</sup>. Sie ist die der „Verheißung“ angemessene „Tugend“ (ἀρετή). „Glaube ist Standhaftigkeit“<sup>63</sup>.

Das „ethische“ Moment ist also im Pistis-Begriff des Hebr selbst gegeben. Die Frage, welche Bedeutung das in Hebr 5, 14 durchscheinende ethische Moment für die „Milch“ und die „feste Speise“ habe, scheint also auf das engste verbunden zu sein mit der Frage, in welchem Verhältnis die „Pistis“ als „Verhaltensweise dem Wort Gottes gegenüber“<sup>64</sup> zu ihnen steht!

Die „Pistis“ des Hebr ist zwar weder mit der „Homologie“ noch mit der durch die sechs Stücke von 6, 1 f. erklärten „Milch“ identisch, da sie ja nicht nur als Glaubensgut oder Bekenntnisinhalt<sup>65</sup>, sondern als Verhalten der Botschaft Gottes gegenüber aufgefaßt ist. Jedoch ist sie mit dem ersten Begriffspaar von 6, 1 f. erheblich enger verbunden als mit der „Homologie“

<sup>57</sup> E. Gräßer 147.

<sup>58</sup> E. Gräßer 85; vgl. S. 72, Zeile 2—7. Freilich spielt, wie E. Gräßer 95—144 aufzuzeigen sucht, auch das „hellenistische Erbe“ eine große Rolle. — Zur Kritik an Gräßers Entwurf s. O. Michel, a. a. O. (12. Aufl., 1966) 337, Anm. 1 (von Gräßers Interpretation der Aussage Hebr 11, 1 ausgehend).

<sup>59</sup> Hierbei handelt es sich nicht um eine eigentliche „Definition“; vgl. E. Gräßer 51: „formgerechte Kennzeichnung“.

<sup>60</sup> A. a. O. 48.

<sup>61</sup> E. Gräßer 65—67 übersteigert hier (im Anschluß an R. Bultmann, ThW VI, 209) den Unterschied gegenüber dem paulinischen Glaubensbegriff; denn der paulinische Glaube an die Auferweckung Christi bezieht sich nur scheinbar ausschließlich auf ein Faktum der Vergangenheit, in Wirklichkeit auf dieses Faktum, insofern es unsere Heilzukunft eröffnet. Vgl. nur den Glaubensbegriff von Röm 4, 17 ff.!

<sup>62</sup> E. Gräßer 63.

<sup>63</sup> Ebda.

<sup>64</sup> Vgl. ebda. 138, Anm. 439.

<sup>65</sup> S. dazu unten S. 268, auch Anm. 73.



und der Kulttheologie. Denn erstens befaßt das erste Begriffspaar sich mit der im Sinne von Hebr 11 verstandenen Pistis<sup>66</sup>, und zweitens ist in unserem jetzigen Zusammenhang doch wohl zu beachten, daß nur die vier letzten Stücke in 6, 2 ausdrücklich als „Lehre“ bezeichnet sind. Dadurch, daß das Wort „Lehre“ zu Beginn von 6, 2 grammatisch noch nicht zum ersten Begriffspaar gehört, ist es für den Leser in der Schwebelage gelassen, ob das „Fundament“ in der Lehre von Umkehr und Glauben an Gott gesehen werden soll oder in der Metanoia und Pistis selbst; bzw. es deutet sich die Überzeugung des Hebr-Vf. an, daß die Lehre von der (entsprechend Hebr 11, 1 verstandenen) „Pistis“ und die Pistis selbst nicht voneinander zu trennen sind<sup>67</sup>.

Ergibt sich von hier aus vielleicht wieder ein Gegensatz von „Milch“ und „fester Speise“, insofern die letztere als christologisch-soteriologische Lehre einem „Fundament“, eben der „Milch“, gegenübersteht, das stärker der (nicht ausdrücklich christologischen) Pistis — der lebensmäßigen Ausrichtung auf das Vollendungsziel — zugeordnet ist? Wir haben hier — unter einem anderen Aspekt — das Zentralproblem vor uns, „wieso unser Vf. das urchristliche Kerygma in einer so explizit christologischen Weise entfalten kann, ohne die Pistis in einen direkten Bezug zu Christus zu setzen“<sup>68</sup>.

Zwar kann an dieser Stelle das Problem als ganzes nicht aufgearbeitet werden<sup>69</sup>; aber es soll doch eine aufschlußreiche Verbindung der „Pistis“ des Hebr mit der Hohepriestertheologie aufgezeigt werden, die der Text selbst an die Hand gibt.

Unser Abschnitt 5, 11—6, 3 steht zwar vor dem Abschnitt, in dem die Hohepriestertheologie recht eigentlich entfaltet wird (7, 1—10, 18); begonnen wird das Thema „Jesus als Hoherpriester“ jedoch schon in dem vorausgehenden Abschnitt 5, 1—10. Der in diesem Sinne von 5, 1 bis 10, 18 reichende kulttheologische Hauptteil des Hebr wird nun eingeschlossen (steht in einer „Inklusion“) durch eine doppelte Mahnung, die sich sowohl vorher (4, 14—16) als auch anschließend (10, 22 f.) findet, nämlich die Mahnung zum „Festhalten an der Homologie“ (4, 14 und 10, 23) und zum „Hinzutreten“ (zum „Thron der Gnade“ 4, 16, bzw. ent-

<sup>66</sup> Vgl. oben III, 2a, S. 244 f.

<sup>67</sup> Das gilt unabhängig von der Frage, ob es noch eine andere Erklärung dafür gibt, daß das Wort „Lehre“ noch nicht zum ersten Begriffspaar gehört. Vgl. dazu den beachtlichen Gedanken von Windisch z. St.!

<sup>68</sup> E. Gräßer 214.

<sup>69</sup> Wir müssen leider darauf verzichten, die im ganzen beachtliche Lösung des Problems durch E. Gräßer (vgl. a. a. O. 198—219, bes. 214—219) kritisch darzustellen und für unsere Frage auszuwerten. Vgl. jedoch unten Anm. 78 (zur Hauptthese Gräßers), ferner Anm. 106 und 107.

sprechend dem in 10, 19 ff. gegebenen Kontext von 10, 22: „Hinzutreten“ als Beschreiten des Weges, den der wahre Hohepriester mit seinem Blut eröffnet)<sup>70</sup>. Innerhalb dieser durch 4, 14—16 und 10, 19—23 gebildeten „Inklusion“ oder Parenthese steht also auch unser Abschnitt 5, 11—6, 3, der sich als „paränetischer Einschub“ mit dem Ziel der kulttheologischen Darlegungen befaßt und so von vornherein auf einer Linie liegt mit der in 4, 14—16 und 10, 19—23 gegebenen paränetischen Klammer des ganzen die Hohepriestertheologie enthaltenden Hauptteils. Sollte also diese als „Klammer“ fungierende Doppelmahnung, die den Sinn des ganzen kulttheologischen Teils angibt<sup>71</sup>, nicht auch einen Schlüssel zur Beantwortung unserer Frage bezüglich 5, 11—6, 3 bieten?

Schauen wir uns die beiden Mahnungen einmal daraufhin an!

„An der Homologie festhalten“ ist entsprechend dem „Pistis“-Begriff unseres Briefes nichts anderes als ein Synonymon für den Glauben selbst. Denn es zeigt als „Festhalten an der Homologie der Hoffnung“ (10, 23) den grundlegenden Zug der Ausrichtung auf das Vollendungsziel, in der dieses „Glauben“ als Reaktion auf das (Verheißungs)-Wort Gottes besteht.

Da die „Homologie“, das christologische Grundbekenntnis, eng mit den sechs Stücken des Elementarunterrichtes von 6, 1 f. verbunden gedacht werden muß<sup>72</sup>, gehört zur „Pistis“ also auch das „Festhalten“ an diesen sechs Stücken (der „Milch“) — genauso wie das Festhalten am Christusglauben selbst. Sie ist demnach nicht nur vertrauendes Ausharren, sondern hat auch ein inhaltliches Objekt<sup>73</sup>.

In der Mahnung zum „Hinzutreten“ ist demgegenüber das eigentliche und tiefste Anliegen der Hohepriestertheologie von 7, 1—10, 18 (der „festen Speise“) ausgedrückt<sup>74</sup>. Man kann geradezu sagen, daß der Hebr.-Vf. die Hohepriestertheologie deshalb entwickelt hat, damit er diese Mahnung zum „Hinzutreten“ in begründeter Weise und sinnerfüllt aussprechen kann. Denn die Reaktion seiner Leser, die er durch die kulttheologischen Ausführungen erreichen will, ist keineswegs nur eine intellektuelle Bejahung dessen, was er dargelegt hat (ein „Fürwahrhalten“ seiner Hohepriesterlehre)<sup>75</sup>. Ja, es ist nicht einmal nur ein überzeugteres und stand-

<sup>70</sup> Vgl. W. Thüsing, „Laßt uns hinzutreten . . .“ (Hebr 10, 22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief: Bibl. Zeitschr. N. F. 9, 1965, 1—17, bes. 4—6.

<sup>71</sup> Vgl. a. a. O. 5 und 16.

<sup>72</sup> S. oben Abschn. b.

<sup>73</sup> Vgl. O. Kuss, Der Vf. des Hebr als Seelsorger (s. oben Anm. 12) 344; E. Gräßer 138, Anm. 439: „... ‚sittlich‘ und ‚glaubensmäßig‘ liegen für unseren Vf. auf nicht zwei verschiedenen Ebenen . . .“.

<sup>74</sup> Vgl. oben Anm. 70 und 71.

<sup>75</sup> Die Hohepriesterlehre ist keineswegs rein „theoretisch“, vgl. O. Michel 232 im Anschluß an W. Manson, The Epistle to the Hebrews, \*1953, 61 ff.

hafteres „Festhalten an der Homologie“, wenngleich er das sicherlich im Auge hat<sup>76</sup>. Vielmehr ist sein eigentliches Anliegen, daß seine Leser den Anschluß an den Hohenpriester Jesus vollziehen, der mit seinem sühnenden Blut in das wahre Allerheiligste eingegangen ist und jetzt in der verkärten Hingabe seines Opfers vor Gott steht — daß sie den von ihm eröffneten Weg gehen und die von ihm geschenkte Möglichkeit der Gottesbeziehung realisieren<sup>77</sup>.

Mit der Mahnung zum „Hinzutreten“ zielt er nun aber nicht nur auf eine beständige und treue Teilnahme an der Eucharistiefeyer der Gemeinde<sup>78</sup>, sondern sein Ziel geht weit darüber hinaus; es ist das Hinzutreten seiner Christen zum Opfer Christi in ihrem Lebensopfer. Und wenn wir das „Hinzutreten“ jetzt mit der „Pistis“ in Beziehung setzen: Es ist der Sache nach identisch mit der „Pistis“ als der lebensmäßigen Ausrichtung auf das Vollendungsziel in ihrem ganzen Umfang. Denn dieses „Hinzutreten“ von 4, 16 und 10, 22 ist eine sachlich gleichbedeutende Parallele zu dem „ausharrenden Laufen in dem vor uns liegenden Kampf“ (12, 1) und zu dem Bemühen, in die Sabbatruhe Gottes einzugehen (4, 11; d. h. zu der Wanderung des Gottesvolkes selbst)<sup>79</sup> — mithin zu den Termini für die christliche Verhaltensweise, die wir schon als Synonyma der Pistis erkannten<sup>80</sup>.

Die Verbindung der Hohepriestertheologie mit der „Pistis“ ist also dann eindeutig zu erkennen, wenn man die Hohepriesterlehre nicht von ihrer Sinnspitze, ihrem Anliegen, isoliert, das sich in der Mahnung zum Hinzutreten ausspricht.

Beides gehört untrennbar zusammen, das „Festhalten an der Homologie“ (zusammen mit dem Festhalten an den sechs Stücken von 6, 1 f. [der „Milch“]) und das „Hinzutreten“ als Herstellung der Relation zu Gott durch die Vereinigung mit dem Opfer des Hohenpriesters. Beides ist Ver-

<sup>76</sup> S. oben Abschn. b.

<sup>77</sup> Vgl. W. Thüsing a. a. O. (Anm. 68) 9.

<sup>78</sup> Vgl. zu der Frage, welche Bedeutung die Eucharistie im Vorgang des „Hinzutretens“ hat, unten Abschn. f.

<sup>79</sup> Es ist der Sache nach identisch mit dem „Hinausgehen“ zu Jesus „außerhalb des Lagers, um seine Schmach zu tragen“ (Hebr 13, 13); s. dazu unten IV.

<sup>80</sup> Vgl. an dieser Stelle noch einmal die oben (III, 2a) beobachtete Parallelität von Hebr 6, 1 und Hebr 9, 14! Die „Metanoia von toten Werken“ (6, 1) ist durch den Hohenpriester Christus ermöglicht in der Reinigung unseres „Gewissens“ von „toten Werken“ (9, 14); und ebenso ist der „Glaube an Gott“ (6, 1) durch Christus und sein Opfer ermöglicht als [priesterlicher] Dienst „für den lebendigen Gott“ (9, 14). Der „lebendige Gott“ (9, 14) als Beziehungspunkt der Pistis ist entsprechend dem Kontext von Hebr 11 der richtende (Hebr 10, 31) und der die Verheißungen erfüllende Gott (vgl. Hebr 12, 22).

Die Wendung „dem lebendigen Gott [priesterlich] dienen“ ist mithin Synonymon von „Hinzutreten zum Hohepriesterdienst Jesu“ und entsprechend der Sache nach gleichbedeutend mit der Verwirklichung der Pistis.

wirklichung der „Pistis“ im Sinne des Hebr: sowohl „die Homologie der Hoffnung unbeugsam festzuhalten“ als auch zum „Hohenpriester der künftigen Güter“ (Hebr 9, 11) (bzw. durch ihn zu Gott: Hebr 7, 25) hinzuzutreten und im Blick auf ihn (Hebr 3, 1; 12, 2) seinen Weg zu beschreiten<sup>81</sup>. Die Lösung des Problems, wieso die „Pistis“ des Hebr und die sechs Stücke von 6, 1 f. nicht explizit christologisch geformt sind, wird gerade durch die untrennbare Zusammengehörigkeit von „Festhalten an der Homologie“ und „Hinzutreten durch den Hohenpriester Jesus zu Gott“ ermöglicht<sup>82</sup>!

Das „Hinzutreten“ meint der Sache nach denselben Vorgang wie das, was nach Kap. 11 in Auswirkung der Pistis geschieht; der Unterschied besteht wohl nur darin, daß das „Hinzutreten“ die Innenseite des im „Glauben“ geschehenden „Festhaltens“, „Ausharren“ und „Laufens“ zeigt: Es erschließt im Zusammenhang mit der zu ihm gehörenden Hohepriestertheologie die (christologisch-soteriologische) Tiefendimension des „Festhaltens am Bekenntnis“ und des „ausdauernden Laufens“.

Sodürfen wir abschließend formulieren: Sinn der „festen Speise“, der Kulttheologie, ist es, daß das christliche Leben (in dem Verständnis, das sich aus der „Glaubens“-Theologie des Briefes und entsprechend aus der „Milch“ des Elementarunterrichtes von 6, 1 f. ergibt: als lebensmäßige Bejahung Gottes und seines Verheißungswortes) ganz von der Christologie und Soteriologie her gesehen wird und durch diese „theologische Vertiefung“ neue Kraft empfängt.

Christliches Leben als „Verhaltensweise dem Worte Gottes gegenüber“ („Pistis“) auf der einen Seite und — auf der anderen Seite — Empfang der Lehre sowohl in der Form der „Milch“ als auch (und vor allem) der „festen Speise“ stehen in Wechselwirkung zueinander<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Die beiden aufeinander bezogenen Doppelbezeichnungen Jesu als des „Gesandten und Hohenpriesters unserer Homologie“ (3, 1) und des „Anführers und Vollenders der Pistis“ (12, 2) stellen ebenfalls eine Verbindung von Pistis, Homologie und Hohepriesterlehre her.

Gerade von diesen beiden Stellen her kann (außer von der eben zitierten Stelle Hebr 9, 11 her; vgl. 10, 1) erschlossen werden, daß auch die Hohepriesterlehre und das ihr zugeordnete „Hinzutreten“ die Ausrichtung der „Pistis“ auf das Vollendungsziel besitzt. Vgl. hierzu ferner die Verbindung von „Liturgie“, „Bund“ und „Verheißungen“ in Hebr 8, 6; außerdem den Hinweis auf die Parusie in 9, 28, also noch im Zusammenhang der Hohepriesterlehre.

<sup>82</sup> Die Formulierung Gräfers (218), der christologische Entwurf als ganzer ersetze eine ausführliche Erörterung des Glaubens im spezifisch christlichen Sinn, kann also wohl präzisiert werden: Diese Rolle fällt der Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung von „Festhalten an der Homologie“ und „Hinzutreten zum Thron der Gnade durch den Hohenpriester Christus“ zu.

<sup>83</sup> Die Dreistufen-Hypothese von H. P. Owen (s. oben S. 262 und Anm. 41—44) ist dadurch fragwürdig, daß Owen nur mit der Möglichkeit eines Nacheinander des der „Ethik“ (bzw. richtiger der Pistis) zugeordneten „Einübens...“ (Hebr 5, 14)



Auch von hier aus zeigt es sich, daß „Milch“ und „feste Nahrung“ trotz aller erkennbaren Unterschiede nicht scharf voneinander getrennt, sondern aufeinander bezogen und angewiesen sind.

d) Die Funktion der sechs Elementarstücke von Hebr 6, 1 f. als „Fundament“

Bei aller Hinordnung der „sechs Stücke“ auf die christologische Kulttheologie, die wir feststellen konnten, dürfen wir jedoch auf keinen Fall außer acht lassen, daß sie so, wie sie sind — in ihrem explizit theozentrischen und nur implizit christologischen Charakter — als „Fundament“ (θεμέλιος, Hebr 6, 1) bezeichnet werden; es sollte nicht verwischt werden, daß von hier aus ein für den Hebr charakteristischer Unterschied zwischen der „Milch“ und der „festen Nahrung“ erkennbar wird.

Der Elementarlehre des Hebr dürfte gerade in dieser Fassung wegweisende Bedeutung zukommen: insofern trotz der eminent christologischen Vertiefung des Gesamtentwurfs nicht die Christologie als das „Fundament“ hingestellt wird, sondern die Gottesverkündigung, der auf die Hinwendung zum lebendigen Gott (vgl. 1 Thess 1, 9; Hebr 9, 14) ausgerichtete Metanoia-Ruf<sup>84</sup> und (nach der Zwischenschaltung der sakramentalen Initiation) die eschatologische Botschaft!

Wohl noch deutlicher als bei Paulus zeigt sich im Hebr — in dem wir die nicht explizit christologisch durchformte Stufe besser erkennen —, daß das atl.-monotheistische Fundament und die christologische Botschaft (sowohl ihre Grundform in der „Homologie“ als auch vor allem die christologisch-soteriologische Vertiefung) in einer Spannungseinheit stehen. Die christologische Botschaft behält nur dann ihre im Heilsplan bestimmte Funktion und ihre rettende Kraft, wenn der andere Spannungspol, der atl.-monotheistische, in voller Stärke vorgegeben ist. Die „feste Speise“ des Hebr, die Hohepriestertheologie, hat nicht zum Ziel, das theozentrische Fundament in der Christologie aufgehen zu lassen, sondern im Gegenteil genau dieses Fundament mit der Kraft zu erfüllen, die Christusbotschaft und Christusglaube in sich bergen.

---

und des Empfangs der „festen Speise“ als einer Lehre (d. h. seiner „zweiten“ und „dritten“ Stufe) rechnet, anstatt die Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung beider zu sehen. In Hebr 5, 11—6, 3 sind also nicht drei Stufen (Elementarlehre — ethische Einübung — Hohepriestertheologie) gemeint, sondern die zwei Stufen des Elementarunterrichts und der theologischen Vertiefung, die beide in Verbindung und Wechselwirkung mit dem („ethischen“) Glaubensleben und dadurch auch untereinander stehen.

<sup>84</sup> Die im zweiten Begriffspaar (Hebr 6, 2) angedeutete sakramentale Initiation dürfen wir in diesem Zusammenhang wohl vor allem in ihrer Funktion als Konkretisierung der Metanoia betrachten.

Würde es nicht die Überzeugungskraft auch der heutigen christlichen Verkündigung vermehren, wenn sie mehr um die Stärkung des „Fundaments“ in diesem Sinne bemüht wäre, statt den Blick zu sehr auf den „Weg“ und nicht genug auf das Ziel zu fixieren<sup>85</sup>?

Für heutige Christen könnten die sechs Stücke von Hebr 6,1 f. übrigens in einem bestimmten Sinne schon „feste Speise“ sein; denn da der heutige Elementarunterricht oft schwerpunktmäßig mehr christologisch als theozentrisch ist, müßten sie zunächst faktisch den umgekehrten Weg gehen wie die Leser des Hebr, den Weg zu einem lebendigen und starken Monotheismus, um die „Spannungseinheit“ der durch die Christologie vertieften Theozentrik (die in der „festen Speise“ des Hebr gegeben ist) zu erreichen.

Und wie die Verzerrung der Perspektive sicherlich auch dadurch zustande kommt, daß das AT nicht genügend als „Fundament“ des NT gewertet wird, so müßte auch die Wiedergewinnung des „Fundamentes“ von Hebr 6,1 f. bei der Botschaft des AT ansetzen!

e) *Formal-methodischer Unterschied von „Milch“ und „fester Speise“ (Die „feste Speise“ als „Schriftgnosis“)?*

E. Käsemann<sup>86</sup> faßt die τελειότης („Vollkommenheit“), das Ziel des Hebr-VI. nach 6,1, als einen λόγος τέλειος im Sinne der τελεία γνῶσις („vollkommenen Erkenntnis“ bzw. „Gnosis“) des Barnabasbriefes (Barn 1,5) auf. H. Windisch<sup>87</sup>, an den er sich anschließt, bestimmt diese „vollkommene Gnosis“ von Barn 1,5<sup>88</sup> auf Grund der Sachparallele Barn 1,7 als aus dem AT gewonnene „Bestätigung und Erweiterung der einfachen Glaubenslehre“, die „zur Ergänzung neben den Glauben tritt“; sie sei die Kunst, aus dem AT „die ethischen und soteriologischen Lehren der christlichen Kirche . . . nachzuweisen und zusammenzusetzen“, und zwar mittels einer „exegetischen Methode, die einen tieferen Sinn im A.T. offenbar macht“. „Hat man das A.T. und hat man diesen ‚Schlüssel‘, dann hat man auch die Gnosis“<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Hilfreich ist hier der Blick auf eine der am stärksten christologisch bestimmten Schriften des NT, das Johannesevangelium, das übrigens dem Hebr theologisch recht nahe steht. Im Sinne von Jo 14,6 ist Jesus der „Weg zum Vater“ als der Offenbarer des Vaters, als derjenige, der völlig transparent für den Vater ist (vgl. Jo 14,9 f.). In diesem Sinne ist auch die Christologie Weg zur Theologie. Die Hohepriesterlehre des Hebr erfüllt diese Funktion, indem sie zeigt, wie Jesus den „Weg in das Heiligtum“ (Hebr 10,19 ff.) eröffnet, d. h. den Weg vor den „Thron der Gnade“ (Hebr 4,16), den Thron Gottes selbst.

<sup>86</sup> A. a. O. (oben Anm. 1) 122 f.

<sup>87</sup> Die Apostolischen Väter. III. Der Barnabasbrief (Handbuch zum NT, Ergänzungsband), 1920, 307–309.

<sup>88</sup> Der „vollkommenen Erkenntnis“ steht übrigens im Barnabasbrief eine „Erkenntnis des Weges der Gerechtigkeit“ (Barn 5,4) gegenüber — offenbar einer Zwei-Wege-Lehre, die dem ersten Lehrstückpaar des Elementarunterrichtes von Hebr 6,1 vergleichbar ist.

<sup>89</sup> A. a. O. 308.

Gehört es also zum Wesen der „festen Speise“ auch im Verständnis des Hebr, daß die christologisch-soteriologische Lehre sich mit einer solchen „exegetischen Methode“ verbindet?

Es ist keine Frage, daß ein bestimmtes typologisches Verständnis des AT für sie charakteristisch ist. Aber findet sich diese Art der Verwertung des AT nur in den so eindeutig als Inhalt der „festen Speise“ zu erkennenden Kapiteln 7—10 des Hebr? Eine Verwendung des AT, die kaum grundsätzlich anderer Art ist, begegnet uns doch auch schon in den früheren Kapiteln<sup>90</sup>. Ja, im Prinzip ist eine solche Verwendung des AT sogar in Kap. 11 gegeben<sup>91</sup>, wo sie entsprechend der Terminologie von 5, 11—6, 3 gar nicht zur Darbietung der „festen Speise“, sondern eines der „Milch“ zuzurechnenden Elementarstückes, eben der Pistis, dient<sup>92</sup>.

So wird man diese Art, „Erkenntnis“ aus dem AT zu gewinnen („Schriftgnosis“ zu treiben), höchstens bedingt zum Wesen der „festen Speise“ des Hebr rechnen dürfen. Sie ist zeitgebundene Ausdrucksform des Wesentlichen; und dieses besteht, wie wir sahen<sup>93</sup>, darin, daß das christliche Leben von der Christologie und Soteriologie her gesehen wird.

Es ist aber durchaus zu erwägen, ob das Verfahren des Hebr-Vf., aus dem AT tiefere Einsicht in Heilsplan und Heilsordnung Gottes zu gewinnen, nicht — von den zeitgebundenen „exegetischen“ Methoden gelöst — in bestimmtem Sinne prinzipielle Bedeutung für jede „theologische Vertiefung“ hat, die für ihre jeweiligen Adressaten die Aufgabe der „festen Speise“ des Hebr übernehmen will. D. h.: Es wäre zu überlegen, ob die „feste Speise“ als theologische Vertiefung der Glaubenswahrheit als solcher nicht auch einer Vertiefung derjenigen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift bedarf, die schon bei der „Milch“ des Elementarunterrichtes unerläßlich ist. Würde es nicht durchaus auf der (legitim durchgezogenen) Linie des Denkens unseres Hebr-Vf. liegen, zur „festen Speise“ der „theologischen Vertiefung“ auch die heilsgeschichtlich vorgegebene Form einer Vertiefung des Schriftverständnisses untrennbar hinzuzurechnen?

<sup>90</sup> Vgl. den Gebrauch von atl. Zitaten in Hebr 1 und 2, die Verwendung der Moses- und Josue-Typologie (in dem für den Hebr kennzeichnenden Schema „Entsprechung — Überbietung“) und den Midrasch über Ps 95 in Hebr 3, 7 ff.

Der kulttheologische Teil dürfte höchstens in der Melchisedech-Typologie in Kap. 7 gradmäßig über die auch sonst im Hebr anzutreffende Verwertung des AT hinausgehen. — Vgl. auch O. Michel 76 f.

<sup>91</sup> Vgl. vor allem das Motiv der Himmelsstadt; s. Schierse a. a. O. 121—126.

<sup>92</sup> Vgl. oben III, 2a. — Dieser Sachverhalt dürfte wieder einen Hinweis darauf bieten, daß die Grenzen zwischen „Milch“ und „fester Speise“ fließend sind.

<sup>93</sup> S. oben Abschn. 3 b und c, vor allem S. 265 und 270 f.

f) „Milch“ und „feste Speise“ als Tauf- und Eucharistiekatechese?

(Zugleich Versuch einer abschließenden Verdeutlichung)

Wie wir erschließen konnten, bilden die sechs Elementarstücke von Hebr 6, 1 f. die Grundzüge einer Taufkatechese. Die Lehre vom Hohepriestertum Christi hat demgegenüber das Anliegen, die Christen zum „Hinzutreten“ zum Hohenpriester Jesus und seinem Opferblut anzuleiten, d. h. zum Anschluß an sein Opfer. Nun erblickt der Hebr dieses „Hinzutreten“ nach der Ansicht mancher Autoren<sup>94</sup> konkret in der Teilnahme an der Eucharistiefeier der christlichen Gemeinde. Hat die Unterscheidung von „Milch“ und „fester Speise“ also vielleicht über das bisher Festgestellte hinaus eine speziellere Bedeutung: Handelt es sich um den Gegensatz von präbaptismaler und postbaptismaler Unterweisung<sup>95</sup> bzw. um den Unterschied von Taufkatechese und Unterweisung für die Eucharistiefeier<sup>96</sup>?

Wir werden uns hüten müssen, den Unterschied allzu vereinfachend in dieser Weise festzulegen. Denn das „Hinzutreten“ des Hebr meint sicher nicht nur die Eucharistiefeier, sondern das ganze christliche Leben in Glaube, Gebet, Hingabe und Leiden<sup>97</sup>. Aber der Hebr enthält Hinweise auf die Gemeindeversammlungen, und vor allem läßt er verschiedentlich eucharistische Terminologie anklingen, so daß es durchaus möglich oder sogar wahrscheinlich ist, daß er auch an die Eucharistie denkt. Die Eucharistiefeier scheint für ihn der Punkt zu sein, an dem das im ganzen Christenleben erfolgende „Hinzutreten“ zum Blut Christi sich verdichtet<sup>98</sup>. So spricht vieles dafür, daß seine Hohepriesterlehre der Eucharistiefeier zugeordnet ist, zwar nicht als liturgische Ritenerklärung, aber als theologische Grundlegung. Doch auch in dieser Hinsicht steht die Elementarkatechese nicht im Gegensatz dazu, sondern in einem inneren Zusammenhang. Der „Glaube an Gott“ als Hingabe des ganzen Lebens ist und bleibt Grundlage und belebender Kern jenes „Hinzutretens“ zum Opfer Christi.

Gerade durch die Wendung vom „Hinzutreten“ verbindet der Hebr die Taufe mit dem „Anschluß an das Opfer Christi“; wir sehen das daran, daß

<sup>94</sup> Vgl. die in dem oben Anm. 68 angegebenen Artikel S. 2—4 angeführten Autoren.

<sup>95</sup> Es kann hier nicht Stellung genommen werden zu der Frage, wieweit Hebr 5, 11—6, 3 eine Rolle gespielt hat für später in der Praxis der Alten Kirche durchgeführte Unterscheidungen dieser Art.

Vgl. zu dem im folgenden skizzierten Gedanken über den Sachverhalt im Hebr selbst die näheren Ausführungen in dem oben (Anm. 68) angegebenen Artikel, S. 11—15.

<sup>96</sup> Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT, 1961, 157, Anm. 581, ferner bes. S. 161.

<sup>97</sup> S. oben Abschn. c.

<sup>98</sup> A. a. O. (oben Anm. 68) 14—17.



vom Hinzutreten einerseits im Perfekt gesprochen werden kann (Hebr 12, 22 „ihr seid hinzugetreten . . .“), andererseits im Kohortativ (4, 16 und 10, 22 „Laßt uns hinzutreten . . .“). „Ihr seid hinzugetreten“ — das ist grundlegend in der Taufe (und im Gläubigwerden) geschehen<sup>99</sup>; „laßt uns hinzutreten“ — das meint die Konsequenz, die aus der grundlegenden Verbundenheit mit Gott und dem Opfer seines Sohnes zu ziehen ist. In diesem Sinne geht es auch bei der (dem Kohortativ „laßt uns hinzutreten . . .“ zugeordneten) Hohepriesterlehre um eine Aktualisierung der Taufwirklichkeit und darum auch um eine Entfaltung dessen, was in jenen sechs Elementarstücken gegeben war. Wir erkennen also auch an dieser Art, die dem Elementarunterricht und die der theologischen Vertiefung zugeordnete Gnadenwirklichkeit in Beziehung zueinander zu setzen, wie der Hebr-Vf. den Unterschied transzendiert, der von der äußeren Form und vom Aufbau her zwischen den beiden Formen der Unterweisung, der „Milch“ und der „festen Speise“, ursprünglich vorlag<sup>100</sup>. Er ist offenbar davon überzeugt, daß seine Christen jene sechs Stücke nicht festhalten und ihr christliches Leben nicht daraus gestalten können, wenn sie sie nicht im Lichte der Lehre vom Opfer Christi neu verstehen lernen.

Er will seinen Christen helfen, „Vollkommene“ zu werden, d. h. in seinem Sinne: Menschen, die vom Opfer Christi erfaßt sind und dadurch den Zugang zum lebendigen Gott haben; und die „feste Speise“ ist die Lehre, die von der „Vollkommenheit“ (6, 1: der Sache nach dem Erfaßt-sein vom Opfer Christi) ausgeht und zu ihr hinführt.

#### IV. Zum Vergleich von 1 Kor 3, 1 f. und Hebr 5, 11—6, 3

Es bleibt uns noch die Aufgabe, das Verständnis von „Milch“ und „fester Speise“, wie es sich im Hebr findet, mit dem paulinischen des 1 Kor zu vergleichen.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß manche Erklärer, angefangen von Luther bis zu dem namhaften heutigen Dominikanerexegeten C. Spicq<sup>101</sup>, den Apollos für den Vf. des Hebr halten. Wir hätten dann in Hebr 5, 11 ff. die Stellungnahme des „Weiterbauenden“ von 1 Kor 3 zu dem gleichen Problem, das Paulus in 1 Kor 3, 1 f. anschneidet! Nun handelt es sich bei dieser Identifizierung des Hebr-Vf. mit dem schriftkundigen Alexandriner Apollos (vgl. Apg 18, 24—28) zwar um eine völlig unbeweisbare Hypothese. Aber der Hebr weist immerhin tatsächlich nach Alexandrien, der Stätte hellenistischer und jüdisch-hellenistischer Weisheitsspekulation, als seinem Ursprungsort oder we-

<sup>99</sup> Das läßt sich vor allem aus der Parallele in 10, 22 erschließen; vgl. a. a. O. (Anm. 68) 9.

<sup>100</sup> Vgl. zu diesem „Transzendieren“ auch oben Abschn. c, S. 265—271.

<sup>101</sup> C. Spicq, *L'épître aux Hébreux I*, 209—219; ders., *L'épître aux Hébreux*, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran: *Revue de Qumran* 1, 1959, 335—390.

nigstens seiner geistigen Heimat; und von daher ist es gar nicht so abwegig, seinen Verfasser, der ja Paulus gegenüber zur zweiten Generation gehört, wenigstens ganz allgemein in die Kategorie der „Weiterbauenden“ von 1 Kor 3 einzustufen. Aber unser Vf. ist ein christlicher Lehrer, der — wenn wir in der Terminologie von 1 Kor 3 bleiben wollen — auf dem Fundament „Christus“ nicht Holz und Stroh aufbaut, sondern den kostbaren Stein, der ebenfalls Christus ist.

Der Hebr hat eine andere Themenstellung als Paulus; anders als bei Paulus tritt tatsächlich eine Zweifelhait von Unterweisungsstufen hervor, und dabei wird sogar ein recht komplizierter Sachverhalt sichtbar, der manche — mehr oder weniger sicheren — Rückschlüsse auf den Stoffplan und die Zielsetzung der Katechese zuläßt, die in jener Gemeinde üblich war<sup>102</sup>. Aber es kann aufrechterhalten werden: Auch der Hebr erfüllt die Forderung, auf die Paulus in großartiger Einfachheit alles konzentriert, die Forderung, durch geistliche Aneignung der Kreuzesbotschaft wahrhaft „weise“ zu werden<sup>103</sup>. Die „feste Speise“, die „Vollkommenheit“ bzw. „vollkommene Lehre“ des Hebr bleibt wie bei Paulus die „Torheit des Kreuzes“. Die Mahnung, zum Opfer Christi hinzuzutreten, wird noch im letzten Kapitel des Hebr ergänzt durch die gleichbedeutende Mahnung „laßt uns hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers und seine Schmach tragen“ (13, 13)<sup>104</sup>. Auch im Hebr ist die Bezeichnung der Adressaten als „Unmündiger“ als Anruf gemeint, daß sie sich gerade nicht wie Unmündige verhalten, sondern die „feste Speise“, die der Vf. ihnen reichen will,

<sup>102</sup> Mit dem Sachverhalt von Hebr 5, 11—6, 3 ist übrigens weniger die spezielle Aussageabsicht von 1 Kor 3, 1 f. zu vergleichen als eine für die theologische Arbeitsweise des Paulus außerordentlich bedeutsame Tatsache: Seine ganze Theologie ist nicht seine Erfindung, sondern „theologische Vertiefung“ dessen, was ihm als „Elementarbestand“ christlicher Lehre überliefert (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.) und darum vorgegeben war! Er will nichts „Neues“ sagen über dieses Elementarkerygma hinaus, sondern will es „nur“ in theologisch vertiefter Form weitergeben.

<sup>103</sup> Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten: Auch Paulus schaut bei seinem „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1, 18) nicht nur auf die vergangene Heilstat von Golgotha, sondern wie der Hebr (s. vor allem Hebr 8, 1) auf den erhöhten und bei Gott für uns eingetretenen Herrn (Röm 8, 34; im Kontext 1 Kor 1—3 vgl. 1 Kor 1, 30).

<sup>104</sup> S. W. Thüsing a. a. O. 10. Vgl. ferner bes. O. Kuss, Der theologische Grundgedanke . . . (s. oben Anm. 12), der in dem scandalum crucis das Hauptmotiv für die besondere theologische Konzeption des Hebr erblickt. Vgl. dazu jedoch auch die berechtigte Einschränkung durch E. Gräßer (207, Anm. 46): „Das scandalum crucis . . . ist nur ein Aspekt der Unanschaulichkeit der eschatologischen Sendung Jesu. Er wird von Hb nicht einmal besonders hervorgehoben. Die Deutung des Todes Jesu . . . ist nicht primär, nicht ausschließlich als Gegenentwurf gegen das scandalum crucis gedacht, d. h. sie ist nicht apologetisch auf die Heilsvorgangenheit gezielt, sondern paränetisch auf die Heilsgegenwart . . .“. Aber da sich das auch bei Paulus ähnlich verhält (s. die vorige Anm.), ist von hier aus doch eine Gemeinsamkeit zwischen dem Hebr und 1 Kor 1—3 erkennbar.

bereitwillig aufnehmen. Und wie im 1 Kor ist die „feste Speise“ als „Vollkommenheit“ (Hebr 6, 1) nicht Sache des Intellekts allein, sondern abhängig vom „Glauben“ und damit für den Hebr ipso facto vom „Wandel“. Wie sich die Unmündigkeit und „Fleischlichkeit“ der korinthischen Christen in ihrem Parteienstreit zeigte, so beschließt der Hebr-Vf. seine Mahnungen zum Anschluß an das Opfer Christi mit dem Gedanken, daß Wohltun und *κοινωνία* (Anteilgeben in enger Gemeinschaft) Opfer sind, an denen Gott Wohlgefallen hat. Und vor allem die Verbindung der Mahnung zur treuen Teilnahme an der Gemeindeversammlung (Hebr 10, 25) mit der Mahnung zum Eifer in der Liebe und in guten Werken (10, 24) ist charakteristisch<sup>105</sup>. Was er erreichen will, ist nicht bloßes Wissen, sondern der „Glaube“ und der christliche „Eifer“ (Hebr 6, 11; vgl. 4, 11), der — in ständigem „Fortschreiten“<sup>106</sup> — durchhalten läßt bis zur Erlangung der Verheißungen<sup>107</sup>.



<sup>105</sup> Vgl. W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, 1965, 135: Die Hauptaufgabe der Dogmen (sowohl als Hilfsmittel des christlichen Elementarunterrichtes wie auch als Lehrformulierungen [im Sinne der „theologischen Vertiefung“]) besteht . . . darin, die Homologia, das gemeinsame Bekennen in der Kirche, zu ermöglichen und damit der ekklesialen Liebe zu dienen.“

<sup>106</sup> Vgl. E. Gräßer 137–141 (bes. 137, Anm. 433; 141), der das Christsein überhaupt im Hebr als eine *προκοπή* beschrieben sieht.

Durch die Darstellung Gräßers, die auch und gerade den hellenistischen Hintergrund dieser Vorstellung vom „Fortschreiten“ herausarbeitet (vgl. den Hinweis auf das Paideia-Motiv S. 138 sowie auf die „ethisch-philosophische und pädagogische Intention“ des Hebr-Vf. S. 140 f.), dürfte ein konkreter, gerade dem Hebr eigentümlicher Aspekt der „theologischen Vertiefung“ gut sichtbar werden. (Vgl. zur Bedeutung des intellektuellen Fortschritts für die sittliche Vervollkommenung des Christen vor allem Spicq II, 146 f., zu Hebr 6, 1.)

Freilich ist diese Vorstellung von Hebr 5, 14b wohl nicht in dem Grade „im ganzen NT einmalig“, wie Gräßer es darstellt — man vergleiche nicht nur Phil 1, 9 f., sondern vor allem Kol 1, 9 ff. und auch die analogen Stellen vom „Wachsen“ im Kol und Eph! Unsere sich immer wieder aufdrängende Erkenntnis, daß die „theologische Vertiefung“ zum Christsein dazugehört, wird also auch von diesem Aspekt her erneut bekräftigt.

<sup>107</sup> Der Unterschied zwischen Paulus und dem Hebr, den Gräßer 141, Anm. 453, herausarbeitet, bezieht sich auf den „fortgeschrittenen kirchlichen Standpunkt“ des Hebr und spricht — was unsere Frage angeht — nicht gegen die wesentlich gleiche Intention.

Sicherlich ist das paulinische „In-Christus-Sein“ als eschatologische Existenz „keiner qualitativen Steigerung fähig“ (nach Gräßer a. a. O. liegt darin der eigentliche Unterschied begründet), und es ist ohne Frage eine Folge dieser besonderen paulinischen Konzeption, daß „Milch“ und „Speise“ bei Paulus — im Gegensatz zur Grundbedeutung — inhaltlich faktisch dasselbe meinen (s. oben II). Aber ist die eschatologische christliche Existenz als solche im Hebr denn „einer qualitativen Steigerung fähig“? Der Hebr hat doch wohl seine eigenen Möglichkeiten, das qualitativ nicht zu Steigernde der christlichen

## Zur Wertung der „theologischen Vertiefung“ im übrigen NT

Wir haben die Stellungnahme von zwei, freilich bedeutenden, ntl. Autoren kennengelernt. Werfen wir jetzt noch in aller Kürze einen Blick auf das übrige NT! Daß das Johannesevangelium und der 1. Johannesbrief den Wert theologischer Vertiefung für das christliche Leben grundsätzlich in ähnlicher Weise beurteilen wie Paulus und der Hebr., wäre leicht nachzuweisen<sup>108</sup>. Darüber hinaus ist dieser Sachverhalt überall da zu erkennen, wo den Christen lebendige Theologie geboten wird; und das ist in höherem oder geringerem Grade nahezu im ganzen NT der Fall, ob man nun die Johannes-Apokalypse, die Apostelgeschichte (darin vor allem die sog. „Missionsreden“) oder die synoptischen Evangelien betrachtet. Und wo ein ntl. Autor hinter der theologischen Tiefe des Paulus oder des Hebr.-Vf. zurückbleibt — man mag hier etwa an eine Schrift wie den Judasbrief denken, höchstens bedingt an den Jakobusbrief<sup>109</sup> oder an mehr verfestigte Formen der Unterweisung, wie sie in den Pastoralbriefen deutlich werden —, dann handelt es sich dabei nicht um pädagogische Absicht oder gar Ablehnung einer theologischen Vertiefung. Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß jeder ntl. Autor so tief vorzudringen suchte, wie es ihm möglich war; und es ist ein Ausnahmefall, wenn, wie im Judasbrief, reine Paränese geboten wird ohne eigentliche inhaltliche Unterweisung und erst recht ohne „theologische Vertiefung“.

## V. Ausblick auf die heutige katechetische Aufgabe

Wenn wir zum Schluß noch einmal an die heutigen Aufgaben der christlichen Glaubensunterweisung denken, dann ist aus dem ntl. Befund vor allem dies festzuhalten: Elementarkatechese und theologische Vertiefung stehen in einem inneren Zusammenhang. Bei Paulus erkannten wir die wesenhafte Identität von beiden; aber auch da, wo inhaltlich differenziert wird wie im Hebr., ist eine wesentliche Einheit, ein wechselseitiges Aufeinander-Angewiesensein deutlich. Die Redeweise von „Milch“ und „fester Speise“ steht nicht im Dienste einer katechetischen Methodenlehre

Existenz auszudrücken. Ein eindeutiger Beleg dafür dürfte Hebr 12, 22–24 sein: Die Christen sind schon „hinzugetreten“ zu den himmlischen Wirklichkeiten. Selbst eine Stelle wie Hebr 6, 4–8 dürfte in ihrer Weise einen Hinweis geben. — Übrigens übersteigert Gräßer (216–218) den anthropologisch-individualistischen Charakter des paulinischen In-Christus-Seins, um das „kollektive“ Denken des Hebr im Kontrast dazu um so stärker hervortreten zu lassen. Vgl. demgegenüber Stellen wie 1 Kor 3, 16; zur Frage vgl. R. Schnackenburg, Art. Christismystik, I, Neues Testament, in: LThK <sup>2</sup>, 1958, 1179.

<sup>108</sup> Vgl. nur die auch in diesem Zusammenhang bedeutsamen Parakletsprüche, bes. Jo 14, 26; s. dazu F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, 1965, passim, bes. 56–63 und 64–78. Im 1 Jo vgl. (trotz der scheinbar entgegengesetzten pädagogischen Methodik in 1 Jo 2, 20 f. 27) die theologische Vertiefung der Christushomologie (z. B. „Jesus ist der Christus“, „der Sohn“ 1 Jo 2, 22–24, „Jesus ist der Sohn Gottes“ 1 Jo 4, 15) im 4. Kapitel des 1 Jo (Herstellung des Zusammenhanges zwischen der Christushomologie, der Gottesaussage „Gott ist Liebe“ und unserer Bruderliebe).

<sup>109</sup> Aber vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief, 1964, bes. 235 f.!



bzw. der Differenzierung innerhalb einer solchen Methodenlehre, sondern sie dient der Mahnung zu einem christlichen Leben, das diesen Namen verdient. Der Unterschied zwischen der Elementarkatechese und der Vertiefung ist nicht theologisch-grundsätzlicher, sondern psychologisch-pädagogischer Art: Wichtig ist die Beobachtung, daß die Übergänge auch da fließend sind, wo — eben aus psychologisch-pädagogischen Gründen — eine Verschiedenheit der Stoffgebiete vorzuliegen scheint.

„Milch“ und „feste Speise“ dürfen nicht auseinandergerissen werden. Das NT stützt in keiner Weise das Vorurteil, daß religiöse Bildung etwas für Unmündige im Sinne von Minderjährigen sei, oder daß die „vollkommene Lehre“ einem kleinen Kreis von Eingeweihten vorbehalten sei. Jedes dieser beiden Vorurteile zieht die unausgesprochene, aber faktisch so oft gezogene Konsequenz nach sich, daß religiöse Unterweisung im eigentlichen Sinne für normale Erwachsene nicht mehr in Frage komme. Es scheint ein Zusammenhang zu bestehen zwischen diesen Vorurteilen und der eingangs erwähnten scharfen Trennung von Katechetik und Homiletik. Diese Trennung wird sicherlich zwar keineswegs in der Absicht vertreten, den Erwachsenen die volle christliche Wahrheit vorzuenthalten, könnte aber doch Ausdruck einer pastoraltheologischen Einstellung sein, die faktisch dahin wirkt.

Ob da nicht die Besinnung auf das „katechetische“ Anliegen des NT dazu helfen kann, eine Haltung zu bilden, die jene Vorurteile von der Wurzel her überwindet? Gerade derjenige, der sich die ntl. Denkweise zu eigen macht, muß sich gedrängt fühlen, für das in der heutigen Situation der Kirche immer dringender werdende Anliegen der Erwachsenenkatechese<sup>110</sup> mit einzutreten.

Das Entscheidende, das wir hierfür vom NT zu lernen haben, ist die feste Überzeugung, daß eine wahrhaft geistliche Aneignung der christlichen Botschaft (d. h. das theologisch-geistliche Verständnis Christi und seines Werkes) das beste Mittel ist, um das Glaubensleben zu stärken, und zwar für alle Christen, gerade auch für die „Stumpfgewordenen“ (Hebr 5, 11) bzw. die im Sinne des Paulus oder des Hebr-Vf. „Unmündigen“ (die ja — es sei nochmals betont — entsprechend der damaligen Situation unter den altersmäßig erwachsenen Christen zu suchen sind)<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> Vgl. A. Exeler, Beschränkung auf die Unmündigen? (s. oben Anm. 5), 9: „Ob die Kirche in ihren Gliedern tatsächlich fähig wird zum Dialog mit der heutigen Welt, hängt weitgehend davon ab, ob die Katechese entschlossen die ... Beschränkung [der christlichen Unterweisung auf die im altersmäßigen Sinn Unmündigen] überwindet.“

<sup>111</sup> Vgl. E. Gräßer 141, Anm. 452; auch S. 144. Besonders sei noch aufmerksam gemacht auf die für unsere Frage ergiebigen Ausführungen von C. Spicq, *L'épître aux Hébreux II*, 140—149; vgl. bes. 146 (zu Hebr 6, 1): Gerade weil die

Wenn man auf die ntl. Aussagen achtet, wird übrigens auch ein sich heute oft unreflektiert aufdrängendes Mißverständnis von vornherein hinfällig: Die „feste Speise“ besteht keineswegs einfach in der Aufklärung der Zuhörer über neue theologische Entwicklungen. Eine solche Unterrichtung hat heute zwar sicherlich ihre unerläßliche Funktion; aber wenn es nicht nur um bloße Information, sondern um das Wachsen christlichen Glaubenslebens gehen soll, wird sie erst dann sinnvoll und verantwortbar, wenn die Vermittlung dessen, was das NT unter „fester Speise“ wirklich versteht, damit Hand in Hand geht und zu den notwendigen Maßstäben verhilft, zu dem Unterscheidungsvermögen des mündigen Christen, das von innen heraus, aus der tiefen Aneignung der Kreuzesbotschaft heraus, gebildet wird.

Jeder Getaufte ist dazu aufgerufen, sich zum Empfang der „festen Speise“ bereit und fähig zu machen; ein eindringendes Verständnis des christlichen Lebens von Christus und seinem Opfer her und damit eine „theologische Vertiefung“ hat ihre unerläßliche Bedeutung für jeden Christen, und zwar nicht nur für ihn als einzelnen, sondern gerade auch für die Kirche und ihre Aufgabe: Denn diese „feste Nahrung“ soll ihn — grundsätzlich jeden Christen in der angeredeten Gemeinde, wie Hebr 5, 12 eindeutig voraussetzt — befähigen, selbst „Lehrer“ zu sein und so nach seinen Kräften den Menschen, zu denen er gestellt ist, Hilfe zu sein zum „Festhalten des Bekenntnisses der Hoffnung“ und zum „ausdauernenden Laufen“ auf das Vollendungsziel hin.

---

Adressaten lau und schlaff geworden sind, brauchen sie „une forte nourriture doctrinale“. Trotz allem bleiben sie fähig „à saisir une théologie profonde...“, qui est le meilleur remède à la torpeur religieuse“.

Bezeichnend ist die Überschrift, die Spicq dem ganzen Abschn. 5, 11—6, 20 gibt: „Vie chrétienne et théologie“.

Vgl. ferner O. Kuss, Der Vf. des Hebr als Seelsorger (s. Anm. 12) 342.

# Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht

Von Professor Hubert Jedin, Bonn

Das Dekret des II. Vatikanischen Konzils *De institutione sacerdotali* enthält zwar Anweisungen für den Unterricht in der Dogmatik und in der Bibelwissenschaft, widmet aber der Kirchengeschichte keinen eigenen Abschnitt. Dennoch wird sie keineswegs übergangen. Es wird auf sie hingewiesen, wenn als Ziel der theologischen Ausbildung und der Studien gesagt wird: „Sie sollen darauf hinstreben, den Alumnus immer tiefer das Mysterium Christi zu erschließen, das die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht, sich ständig der Kirche mitteilt und im priesterlichen Dienst in besonderer Weise wirksam wird“ (c. V n. 14). Sie wird als Lehrfach vorausgesetzt, wenn es später (c. V n. 16) heißt: „Bei der Darlegung der Kirchengeschichte lenke man den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der dogmatischen Konstitution ‚Über die Kirche‘, die von der Heiligen Synode erlassen wurde.“ Außer dem Dekret über die Priesterbildung enthalten noch mehrere andere Konzilsdekrete Aussagen und Vorschriften, die einen gründlichen Unterricht der künftigen Priester in der Kirchengeschichte voraussetzen. Die bei weitem wichtigsten Aussagen über deren Stellung im Gefüge der Theologie finden sich jedoch in der Konstitution *De divina revelatione*, auf die das am 28. Oktober 1965 promulierte Dekret über die Priesterbildung noch nicht hinweisen konnte, weil sie erst drei Wochen später, am 18. November 1965, fertig vorlag. Von ihr und der Konstitution über die Kirche ausgehend, versuchen wir in Abschnitt I den Charakter der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin, die „Kirchengeschichte als Theologie“ zu bestimmen; in Abschnitt II erläutern wir an einigen Beispielen ihre Funktion in der Konzentration und in der pastoralen Ausrichtung des theologischen Studiums, um dann in Abschnitt III einige praktische Vorschläge zu unterbreiten und schließlich in Abschnitt IV die erhofften Wirkungen eines verbesserten Unterrichts in der Kirchengeschichte zu skizzieren\*.

\* Für das Folgende wurde benutzt der instruktive Überblick über die bisherigen Vorschläge zur Reform des theologischen Studiums von A. Mayer und G. Baldanza, *Il Rinnovamento degli Studi filosofici et theologici nei seminari: La Scuola Cattolica* 1966 Suppl. 2, 83–146; für die grundsätzlichen Ausführungen im Abschnitt I meine Einleitung in die Kirchengeschichte in: *Handbuch der Kirchengeschichte I* (Freiburg 1962) 1–55, dazu mein Artikel: *Kirchengeschichte als Theologie*, in: *Stimmen der Zeit* 178 (1966) 148 ff.; A. Fran-

## I. Die Kirchengeschichte ist Theologie

Daß die Kirchengeschichte Theologie, das heißt, eine theologische Disziplin ist, beruht auf der Tatsache, daß Gott in der Offenbarung zu den Menschen gesprochen hat und in Jesus Christus selbst Mensch geworden, also in die Geschichte eingetreten ist. Offenbarung und Inkarnation bilden die Voraussetzung für die Geschichtlichkeit des Christentums, die es von anderen Weltreligionen, zum Beispiel dem Buddhismus, unterscheidet. „Das Offenbarungsgeschehen“, sagt die Konstitution über die göttliche Offenbarung (c. I n. 2), „ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ Die Heilsgeschichte (*oeconomia salutis*) beginnt mit der Auserwählung des Volkes Israel als Träger und Bewahrer des Monotheismus und ist niedergelegt im Alten Testament, das aber hingeordnet ist und seinen letzten Sinn empfängt in und durch Jesus Christus, sein Evangelium und seine Erlösungstat, die den Inhalt des Neuen Testamentes bilden. Jesus Christus ist die „theandrische Mitte“ (Hugo Rahner), von der alles Vorausgehende und alles Folgende seinen Sinn empfängt. „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte — so hat er in Güte verfügt — für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden“ (De div. rev. c. II n. 7). Den Auftrag, die Offenbarung zu bewahren und weiterzugeben, empfangen die Apostel. Diese „*Sacra Traditio*“, aus der die Schriften des Neuen Testamentes hervorgegangen sind, wird durch die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, fortgesetzt. „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden

---

zen, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte in: Ober-rheinisches Pastoralblatt 67 (1966) 395—400; G. Denzler, Kirchengeschichte, in: E. Neuhäusler — E. Gößmann, Was ist Theologie? (München 1966) 138—168. L. Waltermann, Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung (Essen 1966) enthält in dem einschlägigen Abschnitt über die Reform des Studienplanes (S. 334—339) keine Vorschläge, die unser Anliegen berühren. — Der vorliegende Beitrag wurde in französischer Übersetzung publiziert in: Seminarium Jg. 1967, Heft 1. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises darauf, daß er nicht auf die Verhältnisse in Deutschland und insbesondere an deutschen Universitäten und theologischen Lehranstalten zugeschnitten ist, wo die hier aufgeführten Gedanken großenteils verwirklicht sind, sondern die ganze Kirche im Auge hat. Er wurde auf Wunsch des Präpfekten der S. Congregatio de studiis et seminariis ausgearbeitet, um den Bischofskonferenzen bei der Aufstellung der Studienpläne zu dienen.



den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. Voller Anhänglichkeit an ihm verharret das ganze heilige Volk mit seinen Hirten vereint, ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, bei Brotbrechen und Gebet (vgl. Apg 8, 42 griech.), so daß im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen“ (De div. rev. c. II n. 10).

Die Kirche ist mithin „das Anwesendbleiben des Göttlichen Wortes in der Welt“ (J. Ratzinger), Bewahrerin und Verkünderin der Offenbarung und Ausspenderin der Gnaden Christi. Die *Constitutio De ecclesia* drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: „Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Diese begann sich schon seit dem Anfang der Welt abzuzeichnen; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Welt wird sie in Herrlichkeit vollendet werden“ (c. I n. 2). In diesen Worten wird die Kirche als Gegenstand der Kirchengeschichte, ihr Beginn am ersten Pfingstfeste und ihr Ende beschrieben. Zugleich wird ihr Doppelcharakter sichtbar: sie ist eine Tat Gottes, also eines transzendenten, übergeschichtlichen Faktors, „Kirche des Glaubens“; sie ist aber auch das Werk geschichtlich handelnder Menschen, als solche sichtbar und „Kirche der Geschichte“. „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie unablässig; durch sie gießt er Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (De eccl. c. I n. 8). Die Kirche des Glaubens und die Kirche der Geschichte sind eine Realität; das Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Faktors in Zeit und Raum darzustellen, ist die Aufgabe der Kirchengeschichte.

Sie ist Theologie; denn ihr Gegenstand ist die im Glauben erfaßte, die geglaubte Kirche, ihre Entstehung und ihr Wachstum unter dem Beistand des Heiligen Geistes bis zur eschatologischen Vollendung. Sie ist aber auch Geschichte im vollen Sinn des Wortes, weil ihr Gegenstand eine sichtbare, aus Menschen bestehende und von Menschen geleitete Institution ist, deren Schicksale anhand der vorhandenen Quellen verfolgt werden können. Von einer „Geschichte des Christentums“ unterscheidet sich die Kirchengeschichte dadurch, daß sie sich nicht nur mit einer Idee,

einem irgendwie definierten „Wesen des Christentums“ befaßt, sondern mit einer ganz bestimmten historischen Tatsache, einer geschichtlichen Institution, deren Identität durch die Jahrhunderte in ihren wechselnden Erscheinungsformen durch den Glauben gegeben, aber auch geschichtlich nachweisbar ist. Theologisch gesehen, ist die Kirchengeschichte die *aedificatio Corporis Christi*, geschichtlich gesehen, ist sie das Wachstum der Urkirche zur Weltkirche. Das Bild vom „Schiff der Kirche“, das fertig und unverändert über das Meer der Jahrhunderte fährt, ist deshalb weniger zutreffend als der schon von Vincenz von Lerin gebrauchte Vergleich mit dem Wachstum des menschlichen Leibes und der Saat, das „keine Beeinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit und keine Veränderung ihres Wesens einschließt“ (*Commonitorium* c. 29). Wie das Weizenkorn keimt und sprießt, Halm und Ähre ansetzt, aber immer Weizen bleibt, so verwirklicht sich das Wesen der Kirche im geschichtlichen Prozeß in wechselnden Formen, bleibt aber in sich gleich.

Aus dieser Bestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Kirchengeschichte folgt zunächst, daß sie Heilsgeschichte in dem Sinne ist und immer bleiben muß, daß sie die Führung der Menschheit durch Gott und die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist stets im Auge behalten muß. Sie ist aber nicht *nur* Heilsgeschichte, denn sonst bliebe sie theozentrisch und wäre keine „menschliche“ Geschichte. Sie ist zur Wissenschaft erst dadurch geworden, daß die ausschließlich heilsgeschichtliche Betrachtung überwunden wurde. Noch bis in das 17. Jahrhundert hinein galt sie als *Historia veteris et novi testamenti*; erst die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts hat Kardinal Baronius und seine Nachfolger dazu gezwungen, die Übereinstimmung der katholischen mit der „alten“ Kirche und ihre Kontinuität anhand der historischen Quellen gegen die Magdeburger Centuriatoren nachzuweisen. Durch die im Laufe der Zeit immer mehr verfeinerte historisch-kritische Methode, deren Ausbildung das unsterbliche Verdienst der Bollandisten und der Mauriner ist, wurde sie eine historische Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Während der Aufklärung geriet sie sogar in Gefahr, ihren Charakter als theologische Disziplin einzubüßen, weil rationalistische Historiker die Kirche als ein natürliches Gesellschaftsgebilde betrachteten, das zwar von Gott gegründet sei, in dem aber der Geist Gottes nicht wohne. Ihr Charakter als theologische Disziplin wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor allem durch Johann Adam Möhler und seine Schule wiederhergestellt, der in seiner „Einleitung in die Kirchengeschichte“ (*Gesammelte Schriften und Aufsätze* II 272) die Kirchengeschichte definierte als „die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um sie wieder mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen“.

In unserem, dem 20. Jahrhundert, hat der Ausbau der Ekklesiologie ihren theologischen Charakter und ihre Unentbehrlichkeit im Gefüge der theologischen Disziplinen noch deutlicher hervortreten lassen als je zuvor. Noch ehe die Konstitution *Lumen gentium* durch das Konzil verabschiedet war, hat Joseph Ratzinger (*Lexikon für Theologie und Kirche* <sup>2</sup>VI 173) darauf aufmerksam gemacht, daß Ekklesiologie ohne Kirchengeschichte undenkbar ist: „Die heutige Situation der Frage nach der Kirche ist... entscheidend von dem geschichtlichen Weg bestimmt, den diese Frage im Lauf der Jahrhunderte genommen hat.“ Karl Rahner hat der dogmatischen Ekklesiologie die Aufgabe gestellt, zu klären „wie und warum die Kirche geschichtlich lebt, sich wandelt, das eine und dasselbe Christentum in Wahrheit, Recht und religiösem Vollzug in immer neuen Formen darstellen muß, um so durch die Ganzheit aller ihrer Zeiten die Fülle Christi darzustellen“. Der eingangs zitierte Hinweis des Dekretes über die Priesterbildung auf die Konstitution über die Kirche unterstreichen die Funktion der Kirchengeschichte in der Ekklesiologie. Die dort gegebene Definition der Kirche als „Volk Gottes“ untermauert nämlich ihren geschichtlichen Charakter. Wenn sie im Menschlichen das Göttliche, im Wechselnden das Bleibende aufzeigt, wird sie selbst Ekklesiologie.

Im Gefüge der theologischen Disziplinen steht die Kirchengeschichte neben der Bibelwissenschaft als „positive Theologie“. Wie jene den Sinn der heiligen Texte mit Hilfe der Philologie zu eruieren versucht, sich aber stets bewußt bleibt, daß sie heilige, das heißt inspirierte Texte vor sich hat, so studiert die Kirchengeschichte unter Anwendung der historischen Methode das Wachstum der Kirche Christi: ihre Ausbreitung über den Erdball, die Ausübung des Lehramtes, ihren Kult und ihre Frömmigkeit, ihre rechtlichen Strukturen. Beide sind echte Wissenschaften, weil sie mit den gleichen Methoden arbeiten wie die Philologie und die Geschichtswissenschaft; beide sind Theologie sowohl durch ihre Gegenstände, dort das geschriebene Wort Gottes, hier die geglaubte Kirche als dessen Interpretin und Ausspenderin der Geheimnisse Gottes, wie durch den Glauben, aus dem der Exeget und der Kirchenhistoriker ihre Forschung betreiben. Albert Ehrhard hat deshalb die Kirchengeschichte als „historische Theologie“ bezeichnet, und unter den Kirchenhistorikern der Gegenwart besteht darüber Übereinstimmung, daß sie Theologie ist, als solche, das heißt als Glaubenswissenschaft, betrieben werden muß und nicht in der sogenannten Profangeschichte aufgehen darf.

Die positive Theologie ist das unentbehrliche Komplement der systematischen, der Dogmatik und der Moraltheologie. Sie liefert ihr die Bausteine, ohne die sie in Gefahr geriete, sich in reine Spekulation aufzulösen und den Boden des Geschichtlichen unter den Füßen zu verlieren. Wie können die dogmatischen Lehrentscheidungen der Konzilien und der

Päpste richtig interpretiert werden ohne Kenntnis der Irrtümer, die sie zurückweisen wollen und gegen die sie das Glaubensbewußtsein der Kirche abgrenzen? Die Eucharistiefeier und die Spendung der Sakramente können auch in der Dogmatik nur unter Heranziehung ihrer Geschichte verständlich gemacht werden. Es ist längst als eine der Schwächen der heutigen Moralthologie erkannt, daß sie ihre eigene Geschichte zu wenig kennt — nicht zuletzt durch die Schuld der Kirchenhistoriker, die dieses Gebiet vernachlässigt haben. Entscheidend ist und bleibt aber — damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück —, daß nur der Priester seine Sendung, die Wahrheit und Gnade Christi weiterzugeben, zu „tradieren“, erfüllen kann, wenn er die „Traditio“ aus ihrer Geschichte kennenlernt. Nur dann wird er ein Theologe, sonst sinkt er zum Funktionär herab. Es gibt keinen anderen Weg. Nur durch die Kenntnis der kirchengeschichtlichen Tatsachen erwirbt man sich den Zugang zur Tradition der Kirche, erwirbt man sich auch das vielberufene und oft mißbrauchte *Sentire cum ecclesia*, die Fähigkeit im Geist der Kirche zu urteilen und zu handeln. Nach Möhler (Gesammelte Schriften und Aufsätze I 287) „begreifen wir die Gegenwart der Kirche nicht, wenn wir nicht zuerst die ganze christliche Vergangenheit begriffen haben“. Man muß heute dieses Wort variieren: Wir finden in der gegenwärtigen Kirche den rechten Weg, wenn wir durch ihre Geschichte in ihre Tradition eingedrungen sind. Erst dann begreifen wir, was der päpstliche Primat und das Bischofskollegium sind, begreifen den Sinn der liturgischen Neuordnung, die Funktion des Bistums und der Pfarrei, der religiösen Orden — das gesamte Reformprogramm des II. Vatikanischen Konzils. Vor 400 Jahren hat Melchior Cano, der Schöpfer der theologischen Methodenlehre, gesagt: *Viri omnes docti consentiunt rudēs omnino theologos illos esse, in quorum lucubrationibus historia muta est* (De locis theol. XI 2).

## II. Die Funktion der Kirchengeschichte in der modernen Priesterbildung

Wir versuchen, die Funktion der Kirchengeschichte in der Ausbildung der künftigen Priester an einigen Beispielen näher zu erläutern und gehen dabei, soweit möglich, von Anordnungen und Mahnungen des II. Vatikanischen Konzils aus.

Die Vorschläge europäischer und amerikanischer Theologen, aber auch des Erzbischofs von Durban in Südafrika, für eine zeitgemäße Erneuerung der Priesterbildung stimmen in zwei Forderungen überein: Konzentration auf die wesentlichen Fächer; Ausrichtung auf die pastoralen Aufgaben, die der Pfarrer, Kaplan oder Religionslehrer später zu lösen hat.

1. Unter Konzentration verstehen wir das Ineinandergreifen der theologischen Hauptdisziplinen. Sie sind einem Zahnradgetriebe vergleichbar:



es funktioniert, wenn die Zahnräder ineinandergreifen; es ist gestört, wenn ein einziges Zahnrad nicht greift oder ganz ausfällt. Die Kirchengeschichte ist ein Zahnrad im Getriebe der Theologie. Das Dekret über die Priesterbildung erkennt diese Funktion an, wenn es den Professor der Dogmatik anweist, den Alumnus auseinanderzusetzen (c. V n. 16), „was die Väter der östlichen und westlichen Kirche zur treuen Überlieferung und zur Entfaltung der einzelnen Offenbarungswahrheiten beigetragen haben, ebenso die weitere Dogmengeschichte, unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kirchengeschichte“. Es bedarf auch keiner Begründung, warum die Entscheidungen des Kirchlichen Lehramtes, der ökumenischen Konzilien und der Päpste in dem von ihnen intendierten Sinn und in ihrer Tragweite nur dann zu verstehen sind, wenn man ihre geschichtlichen Anlässe, die theologischen Irrtümer und Irrlehren, samt ihrem philosophie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund durch das Studium der Kirchengeschichte kennengelernt hat. Dieser Grundsatz gilt nicht nur für die Formulierung des trinitarischen und des christologischen Dogmas auf den ersten vier ökumenischen Konzilien, sondern auch für die späteren Lehrentscheidungen. Die gegenwärtige Auseinandersetzung um den Begriff Transsubstantiatio hätte schwerlich ausbrechen, keinesfalls aber so weite Kreise ziehen können, wenn man die Entstehung des Begriffes bei der Verurteilung des Berengar von Tours, seine Aufnahme in das Dekret Firmiter credimus des IV. Laterankonzils und die Verhandlungen des Trienter Konzils, die dem Dekret der Sessio XIII vorausgingen, sorgfältig studiert hätte. Dann wäre nämlich klar geworden, daß an eine Dogmatisierung des aristotelischen Substanzbegriffes von Anfang an nicht gedacht und daß das Tridentinum von der Absicht geleitet war, den altchristlichen Begriff der *Conversio* gegen jede Verflüchtigung und Abschwächung zu schützen. Wenn man die Kirchengeschichte befragt hätte, so wäre auch die Definition des päpstlichen Primates und der Infallibilität durch das *Vaticanum I* sofort als das erkannt worden, was sie ist: die Schließung einer Lücke in den Lehrentscheidungen des Tridentinums, und man wäre nicht in den Fehler verfallen, das vatikanische Dogma isoliert, nämlich getrennt von dem ursprünglichen Gesamtkonzept, dem damals vorgelegten Schema über die Kirche, zu betrachten und eine Ergänzung durch eine umfassende lehramtliche Entscheidung über die Kirche für überflüssig zu halten.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß Ekklesiologie ohne Berücksichtigung der Geschichte der Kirche ein Rahmen ohne Bild ist. Auch dafür nur ein Beispiel: In der *Constitutio de ecclesia* wird die Verbindung des Bischofskollegiums mit seinem Haupt, dem Papst, wiederholt (c. III n. 21, 22, 25) als *Communio* bezeichnet. Es ist unmöglich, den

Inhalt dieses Begriffes zu präzisieren und zu konkretisieren, wenn man nicht weiß, wie und in welchen Formen die *Communio* in der alten Kirche zustandekam, was Irenaeus (bei Eusebius, *Hist. eccl.* V 24) meinte, wenn er von Papst Anicetus und Polycarp sagte: „Sie kommunizierten miteinander“: nämlich nicht allein die Übereinstimmung im rechten Glauben, sondern auch die eucharistische Gemeinschaft, die Erwähnung in den Diptychen und den ständigen Briefverkehr der Teilkirchen untereinander und mit dem Bischof von Rom.

Der Einbau der Bischofskonferenzen in die Kirchenverfassung durch das Dekret *De pastoralis episcoporum munere in ecclesia* (c. III n. 38) kann nur denen als bedenkliche Neuerung erscheinen, die nichts von der Synodalverfassung der alten Kirche und von den Kompetenzen der Provinzial- und Patriarchalsynoden gehört haben, und die nicht aus der Kirchengeschichte wissen, daß der fiskalische Zentralismus des späten Mittelalters, aber auch der nachtridentinische Zentralismus in Liturgie und Verwaltungspraxis zeitbedingte und — mit gewissen Einschränkungen — zeitberechtigte Formen der Ausübung des päpstlichen Primates waren — nicht die einzig möglichen. Die den Bischofskonferenzen zugewiesenen Kompetenzen sind kein Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit; sie sind die dem Zustand der Weltkirche im 20. Jahrhundert entsprechende Wiederherstellung einer früher vorhandenen fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen dem Papsttum und den Bischöfen, der Römischen und den Partikularkirchen, zum Wohle der Universalkirche. Entsprechendes gilt für das Verhältnis von Diözese und Pfarrei. Wenn das Dekret *De pastoralis episcoporum munere* (c. II n. 11) an die Spitze der bischöflichen Pflichten das *munus docendi* stellt, so greift es auf die Zeit der Kirchenväter zurück, als der Bischof Seelsorger der griechischen Polis war; wenn es (c. II n. 30) die Pfarrer als *cooperatores episcopi* bezeichnet, so erinnert es an die, durch den Niedergang des antiken Städtewesens bedingte Entstehung der Landpfarreien im 5. und 6. Jahrhundert, die eine neue, der Diözese untergeordnete Zelle des kirchlichen Lebens schuf. Die *Constitutio de s. liturgia* (c. I n. 16) ordnet an: „Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminaren und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen. Es ist sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln.“ Die Liturgie ist unter den *aspectus historicus* zu stellen, weil sie nur aus ihrer Geschichte zu verstehen ist; Liturgiegeschichte ist aber ein Teil der Kirchengeschichte. Im Breviergebet pflegt die Liturgie geradezu die Kirchengeschichte. Die in der Konstitution (c. IV n. 92) für die Brevierreform aufgestellten Normen fordern eine bessere Auswahl der Lesungen

aus den Werken der Kirchenväter und Kirchenlehrer und die Ausscheidung des historisch Unbeglaubigten aus den Heiligenleben. Das künftige Brevier soll also nicht — wie das sogenannte „Breviarium S. Crucis“ des Kardinals Quiñonez im 16. Jahrhundert — nur biblische Texte enthalten. Es soll durch seine Lektionen in das Schriftverständnis und die Lehrtradition der Kirchenväter einführen und das Leben der liturgisch verehrten Heiligen für die Spiritualität des Priesters fruchtbar machen. Man darf fragen: Werden die Väterlesungen nicht ein Buch mit sieben Siegeln bleiben, wenn dem Brevierbeter nicht die Persönlichkeiten der Verfasser, des Ambrosius und des Augustinus, des Athanasius und Chrysostomus, in der Kirchengeschichte vorgestellt worden sind, wenn er nicht mit ihren Werken bekannt gemacht worden ist und nicht schon als Student Vätertexte im Zusammenhang gelesen hat? Auch die beste, der *fides historica* entsprechende Heiligenvita, die er im Brevier liest, wird ihm wie eine Insel inmitten eines unbekannten Meeres erscheinen, wenn er von den Zeiten eines Bernhard von Clairvaux oder eines Carlo Borromeo im kirchengeschichtlichen Unterricht nichts gehört hat.

In dem Dekret *De presbyterorum ministerio et vita* (c. III n. 19) werden die Priester daran erinnert, daß die ihnen notwendige *scientia* „durch das Studium der Kirchenväter, der Kirchenlehrer und anderer Urkunden der Überlieferung mit Frucht gefördert wird“; das Dekret knüpft daran die Mahnung: „Die Priester sollen ferner die Dokumente des kirchlichen Lehramtes und besonders die der Konzilien und der Päpste gut kennen.“ Auch hier liegt die Frage nahe: Werden die Priester die Kirchenväter, die Zeugnisse der christlichen Tradition, die lehramtlichen Dokumente der Konzilien und der Päpste studieren, wenn sie mit ihnen nicht schon während ihres Studiums bekannt gemacht worden sind? Was sie als Studenten nicht kennengelernt haben, werden sie als vielbeschäftigte Seelsorger sich nicht erarbeiten — und die Mahnung des Konzils wird in den Wind gesprochen sein.

Das Konzil legt großen Wert auf die Erziehung des künftigen Klerus im ökumenischen Geist. Das Dekret *De oecumenismo* ordnet (c. II n. 10) an: „Die Unterweisung in der heiligen Theologie und in anderen, besonders den historischen Fächern, muß auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen, damit sie um so genauer der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht. Denn es liegt viel daran, daß die künftigen Hirten und Priester über eine Theologie verfügen, die ganz in diesem Sinne und nicht polemisch erarbeitet wurde, besonders bei jenen Gegenständen, die die Beziehungen der getrennten Brüder zur katholischen Kirche betreffen.“ Das Konzil weist damit dem Unterricht in Kirchengeschichte eine überaus wichtige Rolle in der ökumenischen Erziehung zu. Denn schwerlich gibt es einen besseren Weg, alte und neue Gegensätze zwischen

den Konfessionen zu entschärfen, als die wahrheitsgemäße Darstellung der Entstehung der Spaltungen, sei es der morgenländischen von 1054, sei es der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. Der Student, der die unbestreitbaren Mißstände bei der Verkündigung der Ablässe im Spätmittelalter kennengelernt hat, wird das Auftreten Martin Luthers gegen sie besser verstehen und wird begreifen, daß diese und andere Mißstände der protestantischen Reformation Auftrieb gegeben haben. Er wird auch begreifen, daß die Kirche, wenn sie nicht ihren Auftrag als Bewahrerin der Offenbarungswahrheit vernachlässigen wollte, Irrtümer verurteilen und die weitverbreitete doktrinelte Verwirrung durch eine klare Abgrenzung des katholischen Glaubensbegriffs beseitigen mußte, die nicht im Gegensatz zu der Herausarbeitung des gemeinsamen Glaubensbesitzes durch das Vaticanum II (*De oecumenismo* c. III) steht, sondern dessen Voraussetzung bildet.

2. Die Funktion der Kirchengeschichte für die pastorale Ausrichtung des theologischen Studiums ist fast noch leichter einzusehen als die für dessen Konzentration. Sie breitet vor dem künftigen Priester den ganzen Reichtum der Kirche an religiösen Werten aus, die er später in Predigt und Katechese weiterzugeben hat: sie lehrt ihn die unerschöpflichen Möglichkeiten Gottes mit den Menschen kennen; sie setzt ihn in den Stand, den Menschen von heute, auch denen, die nicht mehr glauben, Gottes Wirken in der Welt nicht in abstracto, sondern in concreto nahezubringen, und den Vorwurf zu entkräften, daß wir uns hinter starre Formeln zurückziehen. Wir besitzen in der Geschichte der Kirche einen kostbaren Schatz pulsierenden Lebens, aus dem wir schöpfen können. Aber wir müssen ihn kennen.

Es war eine heilsame Lektion, als ein evangelischer Theologe, Walther Nigg, in einem vielgelesenen Buch die christlichen Lebenswerte der Heiligen einem Leserkreis nahebrachte, den wir mit dem gesprochenen Worte kaum zu erreichen vermochten. Wir nützen viel zu wenig die Chance, die uns das Kirchenjahr und die Heiligenfeste bieten, die, wie die Liturgiekonstitution (c. V n. 104) sagt, das Ostergeheimnis *in sanctis cum Christo* verkünden und *fidelibus opportuna praebeant exempla* (c. V n. 111). Freilich darf man nicht nur ein abstraktes Tugendschema ausbreiten, wie es manche mittelalterliche Heiligenviten tun, man muß aus ihrer beglaubigten Lebensgeschichte darstellen, wie sie zu Heiligen wurden und sich in den Kämpfen des Lebens bewährten. Diesen spirituellen Reichtum vermag aber nur der Priester weiterzugeben, der schon während seines Studiums gute historische Biographien nicht nur von Heiligen, sondern auch von christlichen Männern und Frauen jeden Standes kennengelernt hat. Jeder erfahrene Prediger und Katechet weiß, daß



kirchengeschichtliche Beispiele fast immer aufmerksame Zuhörer finden und im Gedächtnis haftenbleiben.

Vor allem ist die Kirchengeschichte eine jener theologischen Disziplinen, *quae maxime ad dialogum cum hominibus conferat* (De inst. sacerdotali c. VI n. 19). Wir geben uns oft nicht genügend darüber Rechenschaft, daß der Gebildete von heute, Katholik oder Nichtkatholik, Gläubiger oder Ungläubiger, oft über beachtliche Kenntnisse auf historischem und auch auf kirchenhistorischem Gebiet besitzt, die nicht immer aus einwandfreien Quellen stammen. Wie kann der Seelsorger im Dialog mit ihnen die Verzeichnungen und Mißdeutungen widerlegen, wenn er nicht die Wahrheit kennt? Ist es nicht blamabel, wenn Laien, die an einer Mittelschule oder einem College Literatur, Geschichte oder Kunst unterrichten, über die Kulturleistungen der Kirche zuweilen besser Bescheid wissen als manche Priester, die an diesen Anstalten Religionsunterricht erteilen? Auch der amerikanische Student, der noch nie eine mittelalterliche Abtei gesehen hat, sollte in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen darüber unterrichtet werden, was die Benediktinerklöster des frühen Mittelalters für die Bewahrung des antiken christlichen und heidnischen Kulturgutes geleistet haben. Damit berühren wir das Thema „Kirche und Kultur“, das in der Pastoralkonstitution *De ecclesia in mundo huius temporis* für die Gegenwart ausführlich behandelt, in seiner geschichtlichen Ausformung aber leider nur gestreift ist. Eine richtig vorgetragene Kirchengeschichte ist geradezu ein Kommentar zu diesem Konzilsdokument. Niemals war die Kirche eine Feindin der Kultur, sie war kulturoffen und kulturfreudig, aber nicht kulturverfallen; sie hat sich mit der griechisch-römischen Kultur in der Antike verbunden und die Kultur des Mittelalters geschaffen, sie hat nach manchen Schwankungen schließlich ein positives Verhalten zur modernen Kultur gefunden. Ihr transzendentes Ziel und ihre Sendung an alle Völker verbietet ihr jedoch, sich mit irgendeiner Kultur zu identifizieren, wie Papst Pius XII. in seiner Ansprache an den Internationalen Historikerkongreß vom 7. September 1955 näher ausgeführt hat.

Die Behauptung ist nicht zu kühn: Kaum eine andere theologische Disziplin ist für den Dialog mit den Menschen so unentbehrlich wie die Kirchengeschichte. Wir konnten dafür nur einige Beispiele beibringen und müssen darauf verzichten, diese Unentbehrlichkeit für die pastorale Behandlung der Konzilerklärung *De libertate religiosa* und *De religionibus non christianis* im einzelnen nachzuweisen. Nur aus gründlicher Kenntnis der Kirchengeschichte können die Vorwürfe wegen der Verfolgung von Ketzern und Juden im Mittelalter widerlegt oder doch auf ihre wirkliche Tragweite zurückgeführt werden.

### III. Praktische Folgerungen

Damit der Unterricht in der Kirchengeschichte die in Abschnitt I begründete, in Abschnitt II an Beispielen erläuterte Funktion erfüllen kann, sind gewisse praktische Maßnahmen unumgänglich, die wenigstens teilweise in die von den Bischofskonferenzen aufzustellenden Studienpläne aufgenommen werden müßten. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die folgenden Vorschläge sich in erster Linie auf Priesterseminare beziehen, in denen die erdrückende Mehrzahl der künftigen Priester in allen Kontinenten ihre Ausbildung empfängt, die an Universitäten bestehenden weiteren Möglichkeiten jedoch bewußt beiseite lassen.

1. Wenn der kirchengeschichtliche Unterricht bisher vielfach in Mißkredit stand und nicht die Funktion zu erfüllen vermochte, die ihm zukommt, so liegt die wichtigste Ursache in der Ausbildung und der Stellung der damit beauftragten Professoren. Sie müssen nach Abschluß ihres theologischen Kursus an einer Universität so ausgebildet werden, daß sie mit den Methoden der historischen Forschung vertraut werden und in ihrer Promotionsschrift (These) den Beweis erbringen, daß sie selbständig wissenschaftlich arbeiten können. Als Ausbildungsstätten kommen in Betracht: die Kirchenhistorische Fakultät der Gregoriana in Rom, deren Gründer und erster Dekan Pedro de Leturia in der Heranbildung tüchtiger Professoren der Kirchengeschichte und kirchlicher Archivare seine wichtigste Aufgabe erblickte; die mit Katholisch-Theologischen Fakultäten ausgestatteten katholischen Universitäten wie Löwen, Fribourg, Washington u. a.; staatliche Universitäten mit Katholisch-Theologischen Fakultäten, wie in Deutschland und Österreich, aber auch in Straßburg, an denen die Kirchengeschichte meist mit zwei oder drei Lehrstühlen ausgestattet ist.

Aber noch wichtiger als eine derartige Ausbildung und der Erwerb des Doktorgrades wäre, daß in den Priesterseminaren die Professur der Kirchengeschichte nicht, wie oft bisher, als Durchgangsstufe zu einem „höheren“ Fach, der Dogmatik, Moral oder dem Kirchenrecht betrachtet wird. Kirchengeschichte zu lehren ist eine Lebensaufgabe, der man seine ganze Kraft widmen muß. Es bedarf dieses Einsatzes, um das ungeheure Gebiet auch nur einigermaßen zu beherrschen und so lebensvoll vorzutragen, daß die Hörer Interesse an der Geschichte der Kirche gewinnen. Wer sich keinen eigenen Standpunkt erarbeitet hat, nur ein Kompendium vorträgt und allenfalls kommentiert, vermag niemals seine Schüler zu fesseln. Voraussetzung für eine stabile Besetzung der Professuren ist aber, daß ihr Sozialprestige gehoben und ihr Gehalt so hoch ist, daß von dieser Seite kein Anreiz zur Übernahme einer Pfarrei oder eines Verwaltungsamtes besteht und wenigstens einige Mittel zur Anschaffung von Büchern zur Verfügung stehen.

2. Zahl und Verteilung der Lektionen. Der kirchengeschichtliche Unterricht kann seine Funktionen nur erfüllen, wenn er sich nicht nur auf ausgewählte Kapitel oder Perioden beschränkt. Er muß die Geschichte der Kirche als ein Ganzes vorführen. Als ein Ganzes, das heißt natürlich nicht: alles; das ist unmöglich. Auch hier gilt der gleiche Grundsatz wie für andere Disziplinen: *Non multa, sed multum*. Die großen Epochen und die wichtigen Tatsachen müssen den Studenten vorgeführt und ekklesiologisch interpretiert werden, damit sie sich nicht mit angelernten Begriffen und einem, im Grunde nichtssagenden Schatz von Jahreszahlen und Namen begnügen. Die Darstellung und Interpretation der großen Epochen und wichtigen Tatsachen fordert selbstverständlich mehr Zeit als eine chronikalische Aufreihung der Geschehnisse. Man braucht dafür eine gewisse Zahl von Lektionen.

An den theologischen Fakultäten Deutschlands schwankt die Zahl der kirchengeschichtlichen Lektionen, die ein Student hören muß, zwischen 16 und 24 Semesterstunden (gleich acht bis zwölf Jahresstunden), in welche die Patrologie und andere Spezialdisziplinen zuweilen einbegriffen sind, zuweilen nicht. Auch die Verteilung auf die Jahreskurse wechselt. Es wäre ratsam, die kirchengeschichtlichen Lektionen nicht ausschließlich in die ersten Studienjahre zu verlegen, weil dann dem Studenten erfahrungsgemäß noch das Verständnis für manche Gegenstände, z. B. die Dogmenentwicklung oder die kontroverstheologischen Probleme, abgeht; auch deshalb, weil sich dann bei ihm die Vorstellung festsetzt, die Kirchengeschichte sei nicht mehr als eine Hilfswissenschaft der Theologie. Man sollte, wenn irgend möglich, die Lektionen auf drei Jahre verteilen, so daß sie wenigstens teilweise mit den Lektionen in Exegese, Dogmatik, Moral und Kirchenrecht parallel gehen und so die erstrebte Konzentration erreicht wird.

3. Die Lektionen sollten wenn möglich durch Übungen oder wenigstens durch gemeinsame Lektüre kirchengeschichtlicher Texte in kleineren Gruppen auf freiwilliger Basis, aber unter Leitung des Professors, ergänzt werden. Ziel dieser Lektüre von Texten brauchte nicht streng wissenschaftliche Forschung zu sein, sondern das Heranführen an das geschichtliche Leben der Kirche an Hand der Dokumente. Für die Lektüre der Kirchenväter dürften in allen Priesterseminaren Editionen, der Urtexte oder doppelsprachige, zur Verfügung stehen. Aus der Lektüre der *Didache* und des Dialogs „*Octavius*“ des Minucius Felix, der Paternostererklärung Cyprians und den mystagogischen Katechesen Cyrills von Jerusalem schlägt dem Studenten der Atem der früheren Kirche entgegen; er verbessert zugleich seine Kenntnis der alten Sprachen, vor allem des Lateins. Nicht so leicht wird die Beschaffung von Texten aus späteren Epochen sein, und man wird auch einräumen müssen, daß den Studenten

Latein- oder Nordamerikas mittelalterliche Heiligenviten ferner liegen werden als französischen, deutschen oder italienischen Seminaristen. Aber warum sollte man dort nicht José Acostas *De procuranda Indorum salute* wenigstens in Auszügen lesen und so der Forderung des *Decretum de missionibus* (c. III n. 6) nachkommen, die Alumnen mit der Geschichte der sie erwartenden Probleme bekannt zu machen? Mit Hilfe eines Vervielfältigungsapparates ist es nicht schwer, einer Gruppe von Alumnen große Teile solcher Bücher in die Hand zu geben.

4. Auch die beste und lebendigste Vorlesung kann nicht ohne ein Kompendium oder ein kurzgefaßtes Lehrbuch der Kirchengeschichte in der Hand des Studenten auskommen, das ihm die wichtigsten Tatsachen, Namen und Jahreszahlen vermittelt. Andernfalls verliert der Professor zuviel Zeit durch Darbietung dieses Rohmaterials. Man muß zugeben, daß die in allen westlichen Weltsprachen vorhandenen Kompendien teilweise zu umfang- und wortreich sind und dazu verführen, das Kompendium an die Stelle des lebendigen Vortrags zu setzen; andere wieder sind zu substanzarm, weil sie das chronologische Gerüst der Ereignisse nicht einprägsam machen. Doch sollte jeder Student ein Kompendium zur Kirchengeschichte besitzen, auf das der Professor in seiner Vorlesung verweisen kann, das er aber nicht etwa nur vorliest. In der Bibliothek eines jeden Priesterseminars müßten außerdem einige auf der Höhe der Wissenschaft stehende ausführliche Darstellungen, wie Fliche-Martins *Histoire de l'Église* oder das Herdersche Handbuch der Kirchengeschichte, Monographien, wie die Bände der *Histoire des Conciles* von G. Dumeige u. a., aber auch Landes-Kirchengeschichten (z. B. Moreau für Belgien), schließlich Biographien, nicht nur von Heiligen, sondern auch großer Bischöfe und Katholikenführer in neuerer Zeit (z. B. die Biographie des Kardinals Gibbons von Ellis) vorhanden sein. Diese Werke sollten in einer stets zugänglichen Präsenzbibliothek stehen, wo außerdem wenigstens zwei kirchengeschichtliche Zeitschriften ausliegen sollten, die *Revue d'Histoire ecclésiastique* wegen ihrer Bibliographie und jeweils eine Zeitschrift, die sich mit der Kirchengeschichte des betreffenden Landes befaßt, wie die *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, *Hispania Sacra*, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, *The Journal of Ecclesiastical History*.

Auch ein derart begrenztes Programm verursacht Kosten. Es muß aber mit aller Deutlichkeit gesagt werden: Solange die Bischofskonferenzen, die Bischöfe und Seminarvorstände nicht größeren Wert auf die Bibliotheken der Seminare legen und für sie mehr Mittel bewilligen, wird sich das Niveau der theologischen Studien im allgemeinen und das der Kirchengeschichte im besonderen niemals heben.



#### IV. Zu erhoffende Wirkungen

Die Kirche hat nicht nur Traditionen, dogmatische und kirchliche, sie ist ihrem Wesen nach *Traditio*, Weitergabe der Frohbotschaft und der Gnade Christi. Wer der Kirche als Priester dienen soll, muß während seines Studiums in diese *Traditio* hineinwachsen, vor allem muß er sie kennenlernen, sonst verfällt er hemmungslos angeblich „zeitgemäßen“ Strömungen und Schlagworten, die mit dem Wesen und dem Geiste der Kirche unvereinbar sind. Und dann erhält das „*Aggiornamento*“ einen falschen, von Papst Johannes XXIII. niemals intendierten Sinn, nämlich wenn man nur fragt: „Was verlangen die modernen Zeiten?“ und nicht zuerst fragt: „Was ist das eigentlich Christliche?“ (J. Ratzinger). Hier liegt das eigentliche Ziel des kirchengeschichtlichen Unterrichts.

Dieses Ziel ist oft verkannt worden. Der Unterricht in der Kirchengeschichte hat lange unter einem doppelten Verdacht gelitten: daß er zum historischen Relativismus führe und die Absolutheit des Dogmas und des Sittengesetzes gefährde; außerdem, daß er die Alumnus zur Kritik an Institutionen und Personen, an Formen der Frömmigkeit, an Päpsten und Bischöfen verführe und das *Sentire cum Ecclesia* in ihnen zerstöre.

Der erste Einwand dürfte gegenstandslos werden, wenn die Kirchengeschichte als Theologie aufgefaßt und gelehrt wird, wie wir in Abschnitt I auseinandergesetzt haben; dann ist die Gefahr des Relativismus und des Modernismus gebannt. Aber auch der zweite Einwand erweist sich bei näherem Zusehen als unbegründet. Wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß die Kirche heute von außen und von innen der Kritik ausgesetzt ist. An keinem Ort der Welt steht sie noch unter dem Schutz einer Glasglocke; denn die modernen Kommunikationsmittel, Presse, Film, Radio und Television erreichen die überwiegende Mehrheit der Menschen, machen sie mit Ereignissen aus der Vergangenheit und aus der Gegenwart der Kirche bekannt und begleiten diese mit kritischen Kommentaren. Jeder Pfarrer und Kaplan, der ernstlich Seelsorge betreibt, jeder Religionslehrer an höheren Schulen und Colleges muß sich mit dieser Kritik an der Kirche auseinandersetzen. Gerade fromme Katholiken und junge Christen tragen ihm ihre Zweifel und Bedenken vor, die er zerstreuen soll. Er wird dazu nur dann imstande sein, wenn er eine gründliche theologische, und zwar nicht nur eine systematische, sondern auch eine positive, biblische und historische Bildung empfangen hat. Nur dann kann er historische Schlagworte wie „Konstantinische Wende“, „Fehlentwicklung“ der Kirche im tridentinischen Zeitalter, „Ende der Gegenreformation“ auf ihren wahren historischen Kern zurückführen.

Letzten Endes beruht der Einwand, die Kirchengeschichte zerstöre das *Sentire cum Ecclesia*, auf einem falschen Kirchenbegriff. Es ist richtig: sie lehrt den Alumnus die Kirche so kennen, wie sie ist, nicht nur so, wie

sie sein sollte. Er begegnet dem Menschlichen in der Kirche, dem Versagen der Menschen, der Macht der Sünde. Aber gehört dieses Wissen um das Unvollkommene an der Kirche nicht zu einem richtigen, realistischen Kirchenbegriff? Würde er nur von dem Großen und Heiligen erfahren, bestände die Gefahr, daß er die pilgernde Kirche, der er doch später zu dienen hat, mit der triumphierenden Kirche verwechselt, die erst kommen soll. Das spiritualistische Kirchenbild der *Ecclesia sine macula et ruga* hat schon genug Unheil angerichtet. Der Alumne wird auch jene Ehrfurcht vor den geschichtlichen Tatsachen lernen, die wir heute bei vielen schmerzlich vermissen. Die Geschichte der Kirche ist nicht ein wüstes Chaos von Irrtümern und Fehlentwicklungen; sie verläuft aber auch nicht gradlinig in ständigem Fortschritt und kennt Rückschläge. Auch Rückschläge und Zeiten der Stagnation haben einen Sinn: Gott ist imstande, sie in seinen Heilsplan mit der Menschheit einzubauen, ja aus der Schuld eine *felix culpa* zu machen. Auch in sogenannten Verfallszeiten bleibt der Geist Gottes in der Kirche lebendig. Es wäre deshalb verfehlt, das *Saeculum obscurum* oder die Sünden der Renaissancepäpste zu bagatellisieren oder gar mit dem apologetischen Mantel zuzudecken; denn gerade darin, daß die Kirche sie überwinden konnte und überwunden hat, liegt der historische Beweis für ihre göttliche Stiftung und für den Beistand des Heiligen Geistes, der ihr verheißen ist. Viele Einzelheiten der Kirchengeschichte sind unerbaulich, als Ganzes ist sie die großartigste Apologie der Kirche, die sich denken läßt. Deshalb muß sie der künftige Priester als Ganzes, nicht nur in Ausschnitten kennenlernen, nicht nur ihre Erfolge und ihre Großleistungen, sondern auch das Versagen mancher Glieder und ihre Mißerfolge. Die gegenwärtige Situation der Kirche verleiht der Forderung nach einer Verbesserung des kirchengeschichtlichen Unterrichts erhöhte Dringlichkeit. Schon während des Konzils, vor allem aber nach dessen Abschluß, haben die Auseinandersetzungen zwischen „Progressisten“ und „Traditionalisten“ mancherorts eine bedrohliche Schärfe angenommen. Statt sich an Wort und Geist der Konzilsdekrete zu halten, fordern die einen ein *Aggiornamento*, das zu einer kirchlichen Revolution auszuarten droht; die anderen betrachten die liturgischen und strukturellen Reformen des Konzils nicht als das, was sie sind, nämlich als Erneuerung auf der Grundlage ihrer von Gott gegebenen FORM, als Re-FORMATIO, sondern als Bruch mit der kirchlichen Tradition. Wenn man den tieferen Ursachen dieses Gegensatzes nachgeht, so wird man finden, daß die Auseinandersetzung am heftigsten in den Ländern ist, in denen das geschichtliche Denken des Klerus und der Laien nur unzureichend entwickelt und gepflegt worden ist. Wer die Geschichte der Kirche kennt, kann weder ein Revolutionär noch ein Reaktionär sein. Er weiß aus ihr, daß die Kirche sich in der Art (nicht dem Inhalt) der Glaubensverkündigung und in der

Organisation der Cura animarum den großen Umbrüchen der Menschheitsgeschichte angepaßt hat: Nach dem Zusammenbruch der antiken Welt im frühen Mittelalter, nach dem Ausbruch der Glaubensspaltung, nach dem Beginn des industriellen und technischen Massenzeitalters im 19. Jahrhundert. Zugegeben, daß der gegenwärtige Umbruch alle früheren, geschichtlich uns bekannten an Tiefe und Breite übertrifft. Trotzdem bleibt auch jetzt bestehen, daß die „Anpassung“ nur in einer Verbesserung der Methoden, nicht in Veränderung des Wesens bestehen kann. Der ihr von Christus gegebene Grundriß und Auftrag, die Verpflichtung auf das Depositum fidei, ihr Lehramt, ihre auf die Apostel gegründete hierarchische Struktur mit der Spitze im Papsttum bleiben und müssen bleiben; sie sind der ruhende Polarstern im Fixsternhimmel. Die geschichtlichen Wandlungen der Kirche sind niemals totale Brüche mit der Vergangenheit gewesen. Niemals hat die Kirche ihr Haus eingerissen, um von Grund aus neuzubauen; wohl aber hat sie morsche oder überflüssige Bauteile abgebrochen, um neue an ihre Stelle zu setzen. Eben das hat die Kirche jüngst auf dem II. Vatikanischen Konzil getan. Aber ganze Zeitalter ihrer Geschichte, etwa das Mittelalter oder die nachtridentinische Zeit, als Fehlentwicklungen ausschalten zu wollen, widerspricht nicht nur dem Dogma von der Kirche, wie es in der Constitutio de Ecclesia dargelegt wird, es widerspricht auch den Wachstumsgesetzen der Kirche, wie die Kirchengeschichte sie lehrt. Ein richtig erteilter Unterricht in der Kirchengeschichte vermag das geschichtliche Denken zu vermitteln, das vor den Extremen bewahrt, echten Fortschritt und begründete Tradition zu vereinen weiß. Die „Kirche nach dem Konzil“ ist die Kirche der 2000 Jahre ihrer Geschichte, die sie durchmessen hat. Sie wird sich im Geiste des Konzils erneuern und fortschreiten, bleibt aber sich in ihrem Wesen gleich, ‚*Traditio*‘ der Wahrheit und Gnade Christi.

# Kirche und Staat in Griechenland

*Von Gerhard Podskalsky SJ, Frankfurt (Main)*

Man hat im Hinblick auf die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils davon gesprochen, daß die Kirche nunmehr endgültig das Konstantinische Zeitalter überwunden habe. Das bedeutet für das Verhältnis von Kirche und Staat, daß sie nach dem Scheitern einer autoritären Verbindung der beiden Mächte, wie wir sie im 20. Jahrhundert noch in verschiedenen Ländern Europas erlebten und erleben, nach dem Einbruch des Kommunismus in die bis dahin noch weitgehend feudal strukturierten Kirchen des Ostens und schließlich nach dem Zwang zum weltweiten, über den Rahmen des Kirchlichen hinausreichenden Engagements für Frieden und Freiheit in der Welt schmerzlich gelernt hat, sich als freie gesellschaftliche Kraft zwischen und neben anderen Kräften zu behaupten und zu bewähren. Den deutlichsten Niederschlag dieser gewandelten Einstellung von der dem Staat übergeordneten, privilegierten Macht zur freien Kraft in einem pluralistischen System finden wir in dem Konzilsdekret über die Religionsfreiheit. — Freilich hat auch der Staat seinen Teil zu dieser Wandlung beitragen müssen, indem er ein für allemal darauf verzichtet hat, staatliche Ersatzreligion liefern zu wollen, und so in den der Kirche vorbehaltenen freien Raum unrechtmäßig einzudringen. Nun kann es noch eine Weile dauern, bis sich dieses grundsätzliche Ja der Kirche zur pluralistisch-demokratischen Gesellschaft auch im einzelnen Konfliktfall jeweils überzeugend durchsetzt. Aber die Weichen sind gestellt, der unverzichtbare Freiheitsraum der Kirche ist abgesteckt, indem sie ihre auch vom Staat gewährleistete Aktivität entfalten kann.

Doch gibt es in Europa auch weiterhin noch ein Land, in dem das konstantinische Zeitalter fast ungebrochen weitergeht: Griechenland. Die aktuellen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in diesem Land lassen sich nur auf dem Hintergrund der byzantinischen Geschichte verstehen, und manche griechische Theologen meinen, daß diese geschichtliche Komponente heute das einzige klar erkennbare Element in den verwickelten Rechtsfragen der Gegenwart darstelle. Und das nicht erst seit der teilweisen Außerkraftsetzung der griechischen Verfassung durch die Militärregierung Koliass im April dieses Jahres, die unter anderem auch staatlicherseits den obligatorischen Gottesdienstbesuch am Sonntag für die Jugend vorschrieb sowie die Absetzung des griechischen Erzbischofs von Athen veranlaßte.

Denn schon Ende November 1966 fand in Athen ein Konflikt, der über ein Jahr der griechischen und ausländischen Presse handfeste Schlagzeilen geliefert hatte, seinen vorläufigen Abschluß. Es hatte damit begonnen, daß am 16. November 1965 die griechische Regierung (Stephanopoulos)



einerseits und die orthodoxe Kirche andererseits sich über die Besetzung einiger vakanter Bischofssitze nicht einig werden konnten. Doch die herrschende politische Unsicherheit, der Kampf der Parteien wie auch der in weiten Kreisen der griechischen Bevölkerung, einschließlich eines Teiles des Klerus, lebendige Wille zur Kirchenreform schienen die an sich zweit-rangige Streitfrage zu einer grundsätzlichen Neuorientierung des Verhältnisses Kirche — Staat sich auswachsen zu lassen.

Rekapitulieren wir darum noch einmal die wichtigsten Phasen der Auseinandersetzung: Am 16. November 1965 kommen in Athen 36 Metropoli-ten (= Bischöfe) mit Billigung ihres Primas, des Erzbischofs von Athen, zusammen, um die Wahl für die vakanten Bischofssitze von Piräus und Serres vorzunehmen. Doch die Regierung und das Oberste Verwaltungsgericht entscheiden, daß die Besetzung bzw. Versetzung auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden sollen. Da die Wahl in der Athener Metropole (= Bischofskirche) stattfinden muß, sperrt die Polizei sie ab. Darauf versammeln sich die Metropoliten im Palais des Erzbischofs. Der Ministerpräsident empfängt Erzbischof Chrysostomos und bittet ihn, von der Wahl für diesmal abzusehen; er verspricht ihm, innerhalb von 10 Tagen ein entsprechendes Gesetz vorzulegen. Sollte jedoch die Wahl trotzdem vor diesem Zeitpunkt stattfinden, dann sei sie ungültig. — Wie konnte es zu dieser plötzlichen Zuspitzung kommen?

Seit der Befreiung Griechenlands (1821) bis zum Jahre 1932 war kein Bischof in eine andere Diözese versetzt worden. Zwar ist die Versetzung an sich durch ein Gesetz aus dem Jahre 1850 erlaubt, aber die altkirchliche Tradition, die eine solche Versetzung wegen des „Eigennutzes und der Ruhmsucht“<sup>1</sup> verurteilte, blieb stärker. Als darum 1932 durch ein neues Kirchenstatut die Versetzung allgemein zugelassen wurde, wandte man sie doch in den folgenden 27 Jahren nur relativ selten an. 1959 wurde sie dann unter der Regierung Karamanlis wieder offiziell verboten mit Ausnahme zweier Diözesen, Piräus und Serres, die erst 1963 unter der Regierung Pipínelis dasselbe Schicksal erlitten. Durch diese Maßnahmen verstimmt, hatte die griechische Hierarchie seit 1960 keine Bischofswahlen mehr vorgenommen und 15 Diözesen verwaisen lassen. Die Regierung Papandreou hatte zwar im März 1965 ein Gesetzesprojekt vorgelegt, das kompromißweise für die Hälfte der vakanten Metropoliten das Metatheton (= Versetzungsrecht) vorsah, doch konnte bei dem folgenden mehrmaligen Wechsel der Regierungsgewalt keine parlamentarische Basis für die Annahme des Projekts gefunden werden. So traten die Bischöfe sofort an die neu-gewählte Regierung Stephanopoulos heran, um mit ihr die anstehenden Fragen zu regeln. Tatsächlich erlaubte der Regierungschef sofort (3. No-

<sup>1</sup> D. h. dem unerlaubten Streben nach einem reicheren und angeseheneren Bischofssitz. In Griechenland sind heute die Unterschiede beträchtlich.

vember) die Besetzung der Bischofsstühle in Piräus und Serres und sagte die Regelung der weiteren Wünsche für die Zeit nach dem Zusammentritt des Parlaments zu. Doch einer der Metropoliten, Ambrosius von Eleutheropolis, der die Einführung des Metathetons entschieden ablehnt, focht diese Verordnung der Regierung vor dem Obersten Verwaltungsgericht an, das sie daraufhin aufhob und eine Entscheidung des Parlaments für notwendig erklärte.

Aber die Entwicklung war damit nicht aufzuhalten: Nachdem sich, wie erwähnt, die 36 Metropoliten in Athen versammelt hatten (sie stellten die Mehrheit der griechischen Bischöfe dar), erging in der Nacht zum 19. November ein königliches Dekret, das die unrechtmäßige Sitzung der Metropoliten für beendet erklärte. Diese bestritten jedoch lebhaft dem König ein solches Recht und führten die Wahl am nächsten Tag zu Ende. Kultusminister Alamanis erklärte daraufhin die Metropoliten für „außerhalb des Gesetzes stehend“.

Nach fast einjährigem Tauziehen zwischen Staat und Kirche um die Anerkennung dieser neugewählten Metropoliten kam es erst am 7. November 1966 zur endgültigen Beilegung der Streitfrage. Die 15 neugewählten Metropoliten — einer von ihnen war inzwischen verstorben — wurden anerkannt, nur das Treuegelöbnis vor dem König sollte nachgeholt werden. Auch die Versetzung der Bischöfe nach Piräus und Serres wurde bestätigt, falls die Heilige Synode 15 Tage nach Veröffentlichung des neuen Gesetzes unter Teilnahme der 14 neuen Metropoliten dies mit einfacher Mehrheit billige. — Für die Zukunft wurden weiterhin folgende Neuerungen in Aussicht genommen: an der Wahl der Bischöfe sollen auch einfache Gläubige teilnehmen, wie das bei der Wahl des Ökumenischen Patriarchen im Laufe der Geschichte schon mehrfach der Fall war. Als mögliche Kandidaten für dieses Amt werden genannt: die Präsidenten des Obersten Gerichtshofes und des Obersten Verwaltungsgerichts und Professoren der theologischen Fakultäten in Athen und Saloniki. Die Altersgrenze der Bischöfe wird auf 80 Jahre<sup>2</sup> festgesetzt. Die Gehälter der Metropoliten sollen an die der obersten Richter angeglichen werden. Für die Nebeneinnahmen der Metropoliten, mit Ausnahme des Erzbischofs von Athen — meist handelt es sich um Stolgebühen — sowie für die Hinterlassenschaft der Mönche soll eine Sonderkasse gegründet werden, deren Inhalt gleichmäßig der ganzen Kirche zukommt. Priester bis zum 45. Lebensjahr sollen

<sup>2</sup> Der Erzbischof von Athen sollte ausgenommen sein; inzwischen hat jedoch die Militärregierung Kolias (im Mai dieses Jahres) den 87jährigen, kranken Erzbischof Chrysostomus für abgesetzt erklärt und den bisherigen Hofkaplan des Königs, Archimandrit Ieronymus Kotsonis (62), zum Nachfolger wählen lassen. Begründung: auch für den Erzbischof von Athen sollte in Zukunft die Altersgrenze von 80 Jahren gelten. — Jedoch dürften bei dieser Entscheidung auch kirchenreformerische und ökumenische Gesichtspunkte mitgespielt haben.

mindestens zwei Jahre in einer Grenzpfarre tätig sein. Diese Reformvorschläge, die zugleich eine Beschränkung des kirchlichen Selbstverwaltungsrechts darstellen, sind das Werk des Kultusministers Alamanis.

So endete der Streit mit einem Kompromiß zwischen Staat und Kirche: Die Kirche hat formal ihren Anspruch durchgesetzt — das vor allem wegen der erheblich differierenden materiellen Lage der einzelnen Metropolen umstrittene Metatheton ist wesentlich entschärft durch die Schaffung der Sonderkasse — die Regierung hat durch ihr Nachgeben wichtige Reformen durchgesetzt, die jedoch vorerst nur auf dem Papier stehen. — Am 21. November legten die 14 Metropoliten ihr Treuegelöbniß vor dem König ab, am 22. November wurden die Metropoliten von Piräus und Serres mit 49 gegen 5 Stimmen von der Hierarchie bestätigt.

Die Ereignisse wurden absichtlich recht ausführlich wiedergegeben, da sie über die aktuelle Streitfrage hinaus einen tiefen Einblick in die gerade für Griechenland typische („konstantinische“) Verzahnung von Staat und Kirche geben. Doch zu ihrem eigentlichen Verständnis ist eine genaue Kenntnis der verfassungs- und kirchenrechtlichen Bestimmungen, sowohl in ihrer augenblicklichen Form wie auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung, notwendig; ferner ein wenn auch kursorischer Überblick über die Geschichte der griechischen Kirche und Nation.

## II.

Das besondere Verhältnis von Kirche und Staat in Griechenland drückt sich in dem Begriff *συναλληλία* aus. Diese meint einen Zustand, in dem beide Partner einander gleichgeordnet sind, das heißt weder absolut geeint noch absolut getrennt noch einander über- bzw. untergeordnet. Statt *συναλληλία* wird auch der im Westen vielleicht bekanntere Begriff *συνφωνία* verwandt — schon bei Justinian in der Vorrede zur 6. Novelle —, der besagt, daß die Kirche in ihren inneren, geistlichen Angelegenheiten frei ist, und daß die Kompetenz des Staates sich auf die äußeren und weltlichen Angelegenheiten beschränkt, so daß ein harmonisches Zusammenleben und -wirken möglich ist. Beide Mächte haben den gleichen göttlichen Ursprung und ihren je besonderen Aufgabenkreis. Die beiden Begriffe bezeichnen natürlich ein Ideal, das im Laufe der Geschichte von seiten des Staates — nicht der Kirche! — unzählige Male durch Kompetenzüberschreitungen verletzt wurde. Trotzdem lehnen die heutigen orthodoxen Theologen — wie auch einige westliche Byzantinisten<sup>3</sup> — den Begriff „Cäsaropapismus“ ab, weil er eine ursprüngliche, jedoch nie vorhandene

<sup>3</sup> So z. B. H.-G. Beck, *Byzanz, Saeculum* Bd V, Jg. 1954, 94 f.; W. Ensslin, *Der Kaiser und die Reichsverwaltung*, in: Baynes/Moss, *Byzanz*, München 1964, 339 f.

Trennung des geistlichen und weltlichen Bereichs voraussetzt bzw. in dieser Trennung ein institutionell verankertes Dauerübergewicht des Staates feststellen will.

Doch schauen wir zunächst einmal auf die heutige Verfassung des Königreichs Griechenland. In der gültigen Verfassung vom 1. 1. 1952 lauten Artikel 1 und 2 folgendermaßen<sup>4</sup>:

Art. 1: Die herrschende Religion in Griechenland ist die der orientalisch-orthodoxen Kirche Christi. Jede andere bekannte Religion ist frei und die ungehinderte Ausübung ihres Kultes von den Gesetzen geschützt; die Proselytenmacherei (Glaubenswerbung) ist jedoch verboten, ebenso jedes andere Unternehmen gegen die herrschende Religion.

Art. 2: Die orthodoxe Kirche Griechenlands bleibt, indem sie als Haupt unsern Herrn Jesus Christus anerkennt, in ihrer Lehre unauflöslich mit der Großen Kirche von Konstantinopel und mit jeder anderen Kirche Christi desselben Bekenntnisses vereinigt und bewahrt wie diese Kirchen unerschütterlich die heiligen apostolischen Kanones, die von den ökumenischen Konzilien aufgestellten Kanones und die heiligen Traditionen. Sie ist autokephal; sie übt unabhängig von jeder anderen Kirche ihre souveränen Rechte aus. Sie wird von einer heiligen Synode von Prälaten geleitet. Die Diener aller anerkannten Religionen unterstehen der gleichen Staatsaufsicht wie die Diener der herrschenden Religion.

Der Text der heiligen Schriften bleibt unverändert erhalten; seine Wiedergabe in eine andere Sprachform ohne vorherige Genehmigung der selbständigen Kirche Griechenlands sowie der Großen Kirche Christi in Konstantinopel ist verboten.

Die Freiheit des religiösen Gewissens ist unverletzlich.

Die freie Erfüllung der religiösen Pflichten darf nicht die öffentliche Ordnung und die guten Sitten verletzen. Niemand darf sich wegen seiner religiösen Überzeugungen von der Erfüllung seiner dem Staat gegenüber bestehenden Pflichten freimachen oder die Anwendung der Gesetze des Landes ablehnen.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Eid, den jeder griechische König — der als einziger unbedingt der griechisch-orthodoxen Kirche angehören muß — vor der Thronbesteigung leisten muß:

„Ich schwöre im Namen der heiligen, einzigen und unteilbaren Dreifaltigkeit, die herrschende Religion der Griechen zu schützen, die Verfassung und die Gesetze der griechischen Nation zu beachten und die nationale Unabhängigkeit und die Integrität des griechischen Staates aufrechtzuerhalten und zu verteidigen.“

Es fällt auf, daß die Pflicht des Königs, die herrschende Religion der Griechen zu schützen, der Pflicht, die Verfassung und die Gesetze zu beachten, vorangeht. Darin drückt sich noch die byzantinische Kaisertradition, aber auch das Erbe des griechischen Freiheitskampfes aus.

<sup>4</sup> Vgl. den ausgezeichneten Artikel von Th. Tsatsos: Die verfassungsmäßige Gewährleistung der Religionsfreiheit in Griechenland, in: Festschrift für Carl Schmitt, Berlin 1959, 221—52 (dort reiche Literatur).



Doch nun zur Interpretation der Verfassungsartikel: Das entscheidende Problem im Verhältnis Kirche — Staat ergibt sich auf der in Art. 2 ausgesprochenen „Staatsaufsicht“ über die Diener der herrschenden Religion wie auch aller anderen anerkannten Religionen. Ist damit auch ein Wächteramt über die zu bewahrenden Kanones und Traditionen der Kirche verbunden? Hier gehen die Meinungen auseinander. Die herrschende Meinung ist, daß eine gesetzmäßige Überordnung des Staates vorliegt, andere halten diese für ausgeschlossen wegen der über(staats)rechtlichen Geltung der kirchlichen Kanones. Natürlich werden diese erst wieder rechtsverbindlich durch die Aufnahme ins Grundgesetz. So will der Artikel in diesem Punkt sagen, daß einerseits die Kirche nicht nur kanonisch, sondern auch staatsrechtlich verpflichtet ist, die Kanones und Traditionen unerschütterlich zu bewahren. Ein Abweichen, das natürlich nur vom Staat festgestellt werden könnte, würde einen Verstoß gegen Art. 2 der Verfassung bedeuten. Aber nicht nur die Kirche, auch der Staat ist verpflichtet, die Kanones und Traditionen unerschütterlich zu bewahren. Hier beginnen schwierige Rechtsprobleme.

Einerseits hat der Staat seit Begründung des Königreichs Griechenland und der Deklaration der Autokephalie der griechischen Kirche für sich das Recht beansprucht, durch Gesetze, welche der Zustimmung der Kirche nicht bedürfen, die Verwaltung der Kirche zu regeln, was von der Kirche bis heute hingenommen wurde; der Staat vertrat dabei die Ansicht, daß für ihn nur die dogmatischen Anordnungen und Traditionen geschützt sind (von den 863 Kanones haben aber nur 53 einen dogmatischen Inhalt). Inwieweit ein wenn auch erst in Ansätzen pluralistischer Staat dogmatische Kanones schützen kann, ist eine eigene, schwierige Frage. Die Kirche erklärte andererseits, daß alle Anordnungen und Traditionen geschützt sind (Androutsos, Alivisatos, Papadopoulos, Panagiotakos, Tsatsos). Denn im Text der Verfassungsbestimmung sei eine derartige Unterscheidung nicht ausdrücklich ausgesprochen. Außerdem spräche das Zahlenverhältnis der dogmatischen zu den nichtdogmatischen Kanones (53:810) gegen eine solche Unterscheidung, die doch kaum die Absicht der Verfassungsgeber, in diesem Falle schon des 19. Jahrhunderts, gewesen sein könne. Von hier fällt dann auch ein Licht auf die im gleichen Artikel ausgesprochene Selbständigkeit der griechischen Kirche (Autokephalie). Diese Unabhängigkeit betrifft nur das Verhältnis zu den anderen orthodoxen Kirchen, vor allem zum Ökumenischen Patriarchat, nicht jedoch die Beziehung zum Staat.

Die Bezeichnung der griechisch-orthodoxen Kirche als der „herrschenden Kirche“ hat eigentlich nur deklamatorische Bedeutung, insofern fast alle Griechen dieser Kirche angehören und staatliche Festlichkeiten nur in den gottesdienstlichen Gebräuchen der griechisch-orthodoxen Kirche aus-

geübt werden (vielleicht die bisher einzige Ausnahme bildete die Doppelhochzeit des spanischen Thronprätendenten Juan Carlos mit der griechischen Prinzessin Sophia, zuerst im griechisch-orthodoxen, dann im römisch-katholischen Ritus). Außerdem liegt hier die Grundlage für die staatliche Besoldung der griechisch-orthodoxen Priester (Notverordnung 536/5. 9. 1945), für den obligatorischen Religionsunterricht der Kinder (Notverordnung 540), für die Ausführung von Befehlen und Entschlüssen der kirchlichen Behörden und Gerichte (Gesetz 5383/31. 3. bis 11. 4. 1952) usw.<sup>5</sup> — Aus der besonderen Schutzpflicht des Königs über die herrschende Religion ergibt sich dagegen kein besonderes Privileg, da der König nach Art. 44 der griechischen Verfassung keine andere Gewalt hat als diejenige, welche ihm die Verfassung und besondere, der Verfassung gemäße Gesetze übertragen. Der König hat also keinerlei freien Ermessensspielraum. Schließlich ist der 1844 eingeführte königliche Eid historisch als eine Art von Selbstversicherung des griechischen Volkes zu verstehen; denn einmal war der erste griechische König, Otto I. (1832–62), bayrischer Herkunft und römisch-katholisch, zum andern galt in dieser Zeit noch der französische König als Protektor der lateinischen Kirche im Orient.

In engem Zusammenhang mit der Staatsaufsicht über die „herrschende“ Kirche und dem damit verbundenen Schutz der Kanones steht das Verbot der Proselytenmacherei. Darunter versteht das griechische Gesetz heute folgendes:

„Proselytenmacherei ist insbesondere jedes direkte oder indirekte Bestreben, durch Geschenke jeder Art oder Versprechen solcher Geschenke oder durch andere moralische oder materielle Pflege, durch betrügerische Mittel, durch Mißbrauch der Unerfahrenheit oder des Vertrauens oder durch Ausnutzung der geistigen Schwächen oder des Leichtsinns, in das religiöse Bewußtsein von Angehörigen einer anderen Konfession oder Religion zum Zwecke der Änderung seines Inhalts einzudringen“ (A. N. 1672/39 Art. 2).

Das Wort „insbesondere“ läßt keine weitere, willkürliche Ausdehnung der straffälligen Merkmale zu, da sonst dem verfassungsmäßig garantierten Prinzip *nullum crimen sine lege* (A. A. Kassationsgericht 52, 165 166/1956) zuwidergehandelt würde. Das Gesetz gegen die Proselytenmacherei kann grundsätzlich auch zum Schutz anderer Religionen angewandt werden, da nach Art. 3 der Verfassung alle Griechen vor dem Gesetz gleich sind; doch hat es seine historische Wurzel gerade in der Abwehrhaltung gegenüber Unionsbemühungen Roms, besonders mittels des byzantinischen Zweigs (heute etwa 3000 unter einem byzantinischen Bi-

<sup>5</sup> Vgl. S. Nanakos, Staat und Kirche in der griechischen Orthodoxie, in: Ostkirchliche Studien 1957, 268–81 (ebenfalls reichl. Literaturangaben); ferner: P. Demetropoulos, Kirche und Staat in griechisch-orthodoxer Sicht, in: Kirche im Osten, Bd. 10/1967, Reihe: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. v. R. Stupperich.

schof in Athen), sowie den Evangelisationsversuchen protestantischer Kirchen.

Die Stellung der nichtorthodoxen Kirchen in Griechenland soll hier nur kurz gestreift werden. Die Hinzufügung „bekannte“ Religionen in Art. 1 bedeutet nur, daß es sich nicht um Geheimlehren, die im Widerspruch zur Rechtsordnung und zu den guten Sitten stehen, handeln darf, jedoch nicht, daß der Staat jeweils vorgängig eine explizite Bestätigung erteilen müßte. Doch sind alle religiösen Gemeinschaften außer der griechisch-orthodoxen Kirche — bei der katholischen ist es umstritten — keine öffentlich-rechtlichen Verbände. Sie bedürfen einer juristischen Gestaltung im Sinne des griechischen bürgerlichen Gesetzbuches, um rechtsfähig zu werden. Besondere Schwierigkeiten ergaben sich bisher beim Bau neuer Kirchen, die nach einem noch aus der Diktaturzeit (General Metaxas, 1936—40) übernommenen Gesetz der Zustimmung des orthodoxen Ortsbischofs bedürfen (vgl. Entscheidung des Staatsrats 2276/53), sowie in der Ehegesetzgebung. Im übrigen jedoch ist sowohl die Freiheit des Gewissens wie auch die ungehinderte Ausübung des Kultes gesichert.

Diese allgemeinen Ausführungen über das verfassungsmäßige Verhältnis von Kirche und Staat sollen nun — für die orthodoxe Kirche — an zwei Sonderfällen, der kirchlichen Verwaltung und Ehegesetzgebung, verdeutlicht werden.

### III.

Für die Verwaltung der Kirche ist auch heute noch der königliche Erlaß vom 23. Juli 1833, betitelt „Proklamation bezüglich der Unabhängigkeit der griechischen Kirche“, von grundlegender Bedeutung, da hier zum ersten Mal Jurisdiktion und Zuständigkeit der Kirche in kirchlichen Angelegenheiten geordnet und ihre Verwaltung festgelegt wurde. Der erste Artikel dieses Erlasses bestimmte:

„Die Orthodoxe Apostolische Ostkirche des Königreiches Griechenland, die im Geiste niemand als ihr Haupt anerkennt außer den Gründer des christlichen Glaubens, unseren Herrn und Heiland Jesus Christus, was die Verwaltung anbetrifft, jedoch den König von Griechenland zum Oberhaupt hat, ist autokephal und unabhängig von jeder anderen Macht; die dogmatische Einheit wird in dem, was von allen Orthodoxen Ostkirchen durchweg eingehalten wird, unverfälscht bewahrt.“

Nach dem geltenden Recht ist die oberste kirchliche Behörde die periodisch zusammentretende Synode der Gesamthierarchie. Dagegen ist die aus 12 Mitgliedern (Metropolit) — die Militärregierung verringerte die Zahl im Mai dieses Jahres auf 9 — bestehende Heilige Synode, bei der ein königlicher Kommissar ernannt wird, das ständige Verwaltungsorgan der Kirche. Der Kommissar — sein Vorbild ist der russische Oberprokurator

beim Heiligen Synod — hat kein Stimmrecht, seine Anwesenheit in allen Sitzungen der Heiligen Synode ist jedoch erforderlich. Der Erzbischof von Athen ist ex lege der Vorsitzende der Heiligen Synode. Die Zusammensetzung dieser Synode, die Zahl und Ausdehnung der Bistümer und ihr Aufbau wird durch Staatsgesetze bestimmt. Ebenso die Verwaltung der Kirchengemeinden und kirchlichen Vermögen.

Die Wahl neuer Bischöfe erfolgt dergestalt, daß der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland von der großen Synode aller Metropolitengewählt wird<sup>6</sup>, während die Metropolitengewählten unter jeweils drei von der Gesamtsynode vorgeschlagenen Kandidaten von der „Ständigen Hl. Synode“ bestimmt werden. Die Beteiligung des Monarchen ist sowohl durch die Anwesenheit des Kommissars wie durch den späteren Treueid gewährleistet.

Von dem Gesetz der Nichtversetzbarkeit war seit jeher der zu wählende Erzbischof von Athen — darin dem Ökumenischen Patriarchen ähnlich — ausgenommen. Von daher besitzt das gegen die Versetzbarkeit angeführte Argument des Widerspruchs zu den alten Kanones (Nizäa, can. 15 und 16 u. a.) keine Durchschlagskraft. Wenn eine „Ausnahme“, und zwar gerade zugunsten desjenigen Bischofsstuhles, der sowohl der Macht wie dem Reichtum nach der bedeutendste ist, gestattet wird, doch wohl in der unausgesprochenen Annahme, daß dorthin der fähigste und besterprobte Kirchenführer des Landes gehöre, warum soll dann nicht mit derselben Begründung das gleiche Recht für andere Diözesen gelten? Das Übergewicht unlauterer Motive bei der Ablehnung der Versetzbarkeit — Festhalten an der eigenen Diözese („Pascha“) bzw. zügelloses Gewinnstreben im Hinblick auf eine reichere Metropole — könnte schließlich durch eine vorbeugende Reformgesetzgebung verhindert werden. Auch das Bedürfnis des Staates nach Stabilität und Ruhe in den Provinzen kann in dieser Frage letztlich nicht ausschlaggebend sein. Sicher hat die griechische Kirche durch den nunmehr beendeten „Investitur“-streit in den Augen der griechischen Bevölkerung weder an Sympathie noch Überzeugungskraft gewonnen; statt dessen hat der auch in Griechenland fortschreitende Säkularisationsprozeß neuen Auftrieb erhalten.

Was die Ehegesetzgebung angeht, so zeigt sich wohl deutlicher als in irgendeinem anderen westeuropäischen Land die Verschmelzung von kanonischem und staatlichem Recht bzw. die Fortdauer der von Justinian geprägten Gesetzgebung. Die entsprechenden Bestimmungen des ZGB von

<sup>6</sup> Die Militärregierung ließ den neuen Erzbischof dagegen von der Heiligen Synode wählen (9 Mitglieder), was auch für die Zukunft gelten soll.



Griechenland (1949; promulgiert am 7./10.5.1946, rückwirkend vom 23. 2. 1946) lauten:

- 1353: Die Ehe zwischen einem Christen und einem Andersgläubigen ist verboten.
- 1361: Die Ehe zwischen dem Taufpaten und dem Patenkinde oder dessen Mutter ist verboten.
- 1364: Die Ehe der Geistlichen ohne Rücksicht auf die Stufe oder der Mönche der griechisch-orthodoxen Kirche ist verboten.
- 1367: Die Ehe der Angehörigen der griechisch-orthodoxen Kirche besteht ohne die kirchliche Trauung durch einen Priester dieser Kirche nicht. Das gleiche gilt auch bei der Ehe eines Christen griechisch-orthodoxer Konfession mit einem Christen einer anderen Konfession. — Die Zustimmung der die Ehe eingehenden Personen wird von beiden gleichzeitig vor dem Priester bei der Eheschließung erklärt.
- 1368: Zur Eheschließung ist die Erlaubnis des Bischofs erforderlich. Die Vornahme der Ehe ohne Erlaubnis hat keine Nichtigkeit zur Folge.
- 1369: Vor der Eheschließung wird an einem Sonntag in der Kirche vom Priester des Pfarramtes des letzten Wohnsitzes derjenigen, welche die Ehe eingehen wollen, ein Auszug aus dem Eheantrag bekannt gemacht, welcher genaue Angaben über ihren Namen, ihren Beruf, ihren Geburtsort, ihren letzten Wohnsitz, den Namen ihrer Eltern und den Ort der Eheschließung zu enthalten hat. Die Bekanntmachung ist zu wiederholen, wenn die Ehe innerhalb von 6 Monaten, seitdem jene erfolgt ist, nicht geschlossen wird. Die Bekanntmachung erfolgt in den großen Städten durch die örtliche Tagespresse des letzten Wohnsitzes derjenigen, welche die Ehe eingehen wollen.
- 1371: Bei der Eheschließung zwischen Personen, die einer anderen als der griechisch-orthodoxen Konfession angehören, oder zwischen Angehörigen einer anderen Religion, erfolgt die kultische Handlung, wie es die Konfession oder die Religion einer jeden der die Ehe eingehenden Personen erfordert, sofern diese Konfession oder diese Religion im Inland anerkannt ist.
- 1372: Nichtig ist nur eine unter Verletzung der Art. 1350—64 geschlossene Ehe.

Ferner heißt es in den Übergangsvorschriften des Einführungsgesetzes zum ZGB:

- 75: Mit der Einführung des Zivilgesetzbuches wird das Gesetz XIET vom 15./23. Oktober 1871 „über Mischehe“ außer Kraft gesetzt. Die bis zum Inkrafttreten des Zivilgesetzbuches von einem Priester der römisch-katholischen Kirche geschlossenen Mischehen werden als gültig betrachtet, sofern bis zur Verkündung des vorliegenden Gesetzes eine keinem Rechtsmittel mehr unterliegende Entscheidung über ihre Nichtigkeit nicht gefällt worden ist.

Das schwierigste Problem liegt in der Mischehe, da es für die Orthodoxie die nur standesamtliche Trauung nicht gibt. Dadurch kamen schon einige Gastarbeiter in ernste Schwierigkeiten. Bis 1918 war auch noch die formmäßige Eheschließung im Sinne einer nichtorthodoxen Konfession

umstritten<sup>7</sup>. — Die für die Ehescheidung hinreichenden Gründe im ZGB folgen den seit alters her in der Ostkirche geltenden Ausnahmen von der Unauflöslichkeit.

#### IV.

Mindestens ebenso wichtig für das Verständnis der aktuellen Beziehungen Kirche — Staat in Griechenland wie die verfassungsmäßigen Grundlagen sind die Geschichte der Kirche und der Nation.

Die Zeit von Konstantin dem Großen bis zur Eroberung von Konstantinopel braucht hier nicht ausführlich dargestellt zu werden. Das für die Ostkirche entscheidende Ereignis in dieser Epoche war die Anerkennung der Kirche Konstantinopels als 5. Patriarchat (den Titel führte zum erstenmal Akakios/472-89), das jedoch — nach Rom — den zweiten Platz in der Gesamtkirche einnehmen sollte (Konstantinopel 381, can. 3; Chalcedon (451), can. 28). Damit hatte der Kaiser die der politischen Bedeutung entsprechende Gleichschaltung des kirchlichen Ranges erreicht, eine Priorität, die im Ablauf der Geschichte beibehalten wurde und uns eigentlich zwingt, vom Verhältnis Staat — Kirche (nicht Kirche — Staat, wie in der Westkirche) zu sprechen.

Zwar wurde die Kirche in dieser Zeit mit großer Macht ausgestattet, doch erwuchs ihr im Kaisertum, vor allem, wenn es von einer starken Persönlichkeit verkörpert wurde, ein gefährlicher Rivale. Konstantin, der Gründer der neuen, nach ihm benannten Hauptstadt im Osten, die die verstärkte Eigenentwicklung der orientalischen Kirchen sehr begünstigte, hat die Kirche mit allen Privilegien ausgestattet: die Kleriker wurden von den *munera civilia* befreit, die *testamenti factio passiva*<sup>8</sup> wurde erteilt, die Bischöfe erhielten die Zuständigkeit bei privaten Streitangelegenheiten<sup>9</sup> usw. Kaiser Justinian, zu dessen Regierungszeit die Ostkirche schon ein vom Westen unverkennbar sich abhebendes geistiges Profil gewonnen hatte, hat die kirchliche Gesetzgebung dann noch bedeutend erweitert — vor allem im Hinblick auf die Patriarchalkirche der Hauptstadt — und den kirchlichen Kanones die Autorität von staatlichen Gesetzen gegeben<sup>10</sup>. Vom Herrscher hing die Wahl der Bischöfe und Patriarchen ab, die Grün-

<sup>7</sup> Vgl. das „Gutachten über die evangelischen Ehen griechischer Staatsangehöriger“ (Prof. Vassiliou, Prof. Rallis, Dr. Tsatsos), in: Zeitschrift für griechische und französische Rechtsprechung, XXXVIII, 116 ff.

<sup>8</sup> Das Recht der Kirche, daß von Privatleuten zu ihren Gunsten Testamente gemacht werden können. Damit ist implizit die Anerkennung der Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechts gegeben, was bis dahin im römischen Recht unbekannt war.

<sup>9</sup> Vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 1 (313); 2, 2 (319); 2, 4 (321); I, 27, 1, 1 Const. Sirmond, 1 (333).

<sup>10</sup> Vgl. Nov. 131 (545), c. 1.

dung und Zusammenfassung von Bistümern und Erzbistümern; an ihn gingen die Berufungen gegen die Urteile der kirchlichen Gerichte; er berief die ökumenischen Synoden, leitete sie persönlich oder durch Stellvertreter. Die Synodalbeschlüsse machte er zu Gesetzen des Staates und von den widerstreitenden dogmatischen Lehren bestimmte er bisweilen selbst, welche die herrschende sein sollte. So führten Konstantius und Valens den Arianismus zum Sieg, Theodosius der Große die Orthodoxie, Basiliskos den Monophysitismus, Zenon mißachtete die 4. ökumenische Synode, Justinian bestimmte durch dogmatische Anordnungen den Glauben seiner Untertanen und Leo der Isaurier entfesselte den Kampf gegen die Bilder. Doch blieben die Übergriffe von seiten der Orthodoxie keineswegs unwidersprochen. Ein Basilius, ein Johannes Chrysostomus u. a. widersprachen den Kaisern ins Angesicht. Aber auch später fehlten solche Männer nicht. So trat dem letzterwähnten Kaiser Leo, nachdem er die Edikte gegen die Bilder herausgegeben hatte, der Patriarch Germanos entgegen (730): „Ohne eine ökumenische Synode, o Kaiser, kann nichts Neues über den Glauben verordnet werden.“ Besonders wichtig jedoch sind zwei unechte Briefe Papst Gregors II., die gut die damalige Auffassung kirchlicher Kreise über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wiedergeben:

„Du weißt“, heißt es in dem ersten Brief, „daß die Dogmen der heiligen Kirche nicht Sache der Kaiser, sondern der Hohenpriester sind... Darum werden die Hohenpriester der Kirche vorgesetzt und enthalten sich der politischen Geschäfte. Ebenso müssen die Kaiser von den Kirchensachen sich fernhalten und mit dem, was ihres Amtes ist, sich beschäftigen.“ Der Kaiser antwortet mit dem alten Rechtssatz der römischen Herrscher: „Ich bin Kaiser und Priester.“ Darauf entgegnet der zweite Brief: „Das haben deine Vorgänger durch Wort und Tat bewiesen, die Gründer und Pfleger der Kirchen, welche gemeinsam mit den Oberpriestern aus Liebe und Eifer für die Rechtgläubigkeit die Wahrheit suchten, Konstantin der Große, Theodosius der Große, Valentinian der Große, Konstantin, der Vater Justinians, der Berufer der 6. Synode; diese Kaiser haben gottgefällig regiert; diese haben in Einhelligkeit und Übereinstimmung mit den Oberpriestern die Synoden versammelt, die Wahrheit der Glaubenssätze untersucht und die heiligen Kirchen eingerichtet und geordnet. Diese haben durch die Tat erwiesen, daß sie Priester und Könige sind. Du aber hast, seit du den Purpur genommen hast, die Satzungen der heiligen Väter nicht beobachtet... Die Dogmen sind nicht Sache des Kaisers, sondern der Oberpriester, die wir Christi Geist haben... Wie der Oberpriester kein Recht hat, in den Palast hineinzuregieren und kaiserliche Ämter zu verleihen, so kann auch der Kaiser sich nicht in Kirchensachen mischen... Jeder von uns bleibe in dem Gebiet, in das ihn Gott gestellt hat.“<sup>11</sup>

Von großer symbolischer Bedeutung war das religiöse Dekor, das die Kaiser umgab. Wenn sie als „apostelgleich, inspiriert, heilig“ angesprochen

<sup>11</sup> Mansi 12, 959 ff.; 975.

wurden, so entsprach dem ein ganz bestimmtes äußeres Zeremoniell. Für die Untertanen war der Kaiser Stellvertreter Christi, und alles, was mit seiner Person im Zusammenhang stand, wurde als heilig angesehen. Die irdische Monarchie war ein Abbild der himmlischen. Jeder Untertan, der sich dem Kaiser nähern durfte, mußte sich in einer Haltung der Anbetung (Proskynesis) seinem Herrn zu Füßen werfen. Der übermenschliche und unnahbare Charakter der kaiserlichen Person wurde mit Bedacht hervorgehoben. Auf den Bildern wurden die Kaiser mit einem Glorienschein dargestellt. Widerstand gegen den Willen des Herrschers war ein Verbrechen gegen etwas unverletzlich Heiliges; es war ein Sakrileg.

Zunächst nannten sich die oströmischen Kaiser *Autokrator* Augustus, nach 629 (Sieg über die Perser) *Basileus*, nach der Kaiserkrönung Karls des Großen aus Protest *Basileus Rhomaion*, „Kaiser der Römer“. Seit Mitte des 5. Jahrhunderts wurden die Kaiser gekrönt, was seit dem 7. Jahrhundert der Patriarch durch eine feierliche Salbung mit geweihtem Öl in der Hagia Sophia vollzog. Doch im Unterschied zum Westen fungierte der Patriarch dabei nicht als Vertreter der Kirche, sondern als Vertreter der Wähler, und seine Mitwirkung war nicht wesentlich für die legale Einsetzung des Kaisers.

Wählte der Kaiser schon zu seinen Lebzeiten den Nachfolger, so krönte er ihn oft selbst als vorläufigen Mitkaiser; wenn er es aber dem Patriarchen überließ, so handelte dieser nur als Diener seines Herrn. War es doch die feste Überzeugung aller Kaiser seit Konstantin (nach dem Zeugnis des Eusebius), daß sie ihre Macht unmittelbar von Gott empfangen. Der Kaiser war der Erwählte Gottes und Gesalbte des Herrn, dem Gott wie Petrus aufgetragen hatte, seine Herde zu weiden. (Doch ist die Bedeutung des *ἐπισκοπὸς τῶν ἐκτός*, eine Bezeichnung, die Konstantin für sich selbst gewählt hatte, bis heute noch umstritten<sup>12</sup>.) Seine auf diese Weise begründete und durch keine geschriebene Verfassung beschränkte kaiserliche Macht war mindestens in der Theorie unbegrenzt.

In bezug auf die Kirche bedeutete das universale Aufsicht und Verteidigung der kirchlichen Ordnung (vgl. das Einleitungskapitel zum CODEX JUSTINIANUS). Dennoch unterscheidet Justinian selbst einmal klar zwischen *sacerdotium* und *imperium* als den zwei Gaben der göttlichen Gnade an die Menschheit (Vorrede zur 6. Novelle). Eine Reminiszenz an diese

<sup>12</sup> Es gibt eine alte Kontroverse, ob der Genitiv *οἱ ἐκτός* oder *τὰ ἐκτός*, Personen oder Dinge meint. Wir halten die Lösung von J. Straub (Kaiser Konstantin als *ἐπισκοπὸς τῶν ἐκτός* in Stud Patr I (TU 63), Berlin 1957, 678–95) für angemessen, daß der Ausdruck Christen und Nichtchristen in ihren nichtkirchlichen Beziehungen meint. Vgl. auch Winkelmann, in: Klio 40 (1962), 236 ff.; F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, V. II, Washington D. C. 1966, 754, Anm. 133 (Kap. XII „Imperium and Sacerdotium“ gibt die neueste Darstellung und Literatur zum Thema Kirche und Staat in Byzanz).



Idee von der Gleichheit der beiden Mächte scheint in dem Zeremoniell des 10. Jahrhunderts zu liegen, wenn beide, Kaiser und Patriarch, einander die formelle Proskynesis erweisen. Wenn ferner Justinian (in dem oben erwähnten Gesetz) einen Anspruch auf das kaiserliche Recht zur Kontrolle der Angelegenheiten des sacerdotium geltend macht, so tut er dies nicht auf Grund irgendeiner priesterlichen Autorität. Und selbst wenn sich ein Kaiser in der Hitze der ikonoklastischen Kontroverse „Kaiser und Priester“ nannte, so behaupten doch, wie wir sahen, zur gleichen Zeit die Vertreter der kirchlichen Unabhängigkeit den Laiencharakter der Kaisermacht. Auch die Privilegien des Kaisers in der Kirche, bei kirchlichen Festen und Prozessionen (in der Rangfolge) konnten diese unüberschreitbare Grenze niemals beseitigen. — Ähnliche Grenzen waren dem Kaiser durch die Erwartung des Volkes gesetzt, daß er selbst, als oberster und einziger Gesetzgeber, die Gesetze befolge. Und tatsächlich finden wir bei mehreren Kaisern, selbst bei Justinian, die Überzeugung ausgesprochen, daß ihre Autorität sich von der Autorität der Gesetze herleite, und daß die Unterordnung der Souveränität unter das Gesetz eine größere Sache sei als die Kaisermacht selbst. Schließlich gab es auch kirchliche Kanones — ihre staatliche Garantie ist verschieden hoch — die sich gegen die Übermacht des Staates richten: so stand die Einsetzung oder Wiedereinsetzung eines Bischofs oder Klerikers durch einen weltlichen Herrscher unter Strafe [vgl. can. 12 der Synode von Antiocheia (341 oder 339), can. 30 der Apost. Konst., can. 3 des II. Konzils von Nizäa (787)].

Freilich fehlt es auch nicht an Stimmen, gerade in der griechisch-orthodoxen Kirche, die das Verhältnis Kirche — Staat in Byzanz als Beweis einer beispielhaften Zusammenarbeit betrachten, wobei kaiserliche Einmischungen nur als Ausnahmen betrachtet werden. Die Kirche habe ihre Selbstverwaltung in den kirchlichen Angelegenheiten bewahrt, der Staat aber sei ein religiöser Staat gewesen und habe die Kirche in der regelmäßigen Erfüllung ihrer hohen Aufgabe unterstützt (Androutsos, Bratsiotis, Alivisatos).

Nach dem entscheidenden Einschnitt der Eroberung Konstantinopels (1453) beginnt die zweite Epoche der griechischen Kirche, die bis zum nationalen Aufstand (1821) dauert. Sultan Mehmed II. betrachtete sich als legitimen Nachfolger der byzantinischen Kaiser und wurde auch von Patriarch Gennadios als solcher anerkannt. Er selbst hatte dessen Investitur vorgenommen mit den Worten: „Sei Patriarch, bewahre unsere Freundschaft, und empfang die Privilegien, welche die Patriarchen, deine Vorgänger, besaßen.“ Diese Privilegien schlossen ein die Unantastbarkeit der Person des Patriarchen und, durch seine Mittlerschaft, auch aller Bischöfe, die völlige Steuerfreiheit und die Zivilgerichtsbarkeit über alle Christen im ottomanischen Reich. Der Sultan ließ die hierarchische Struk-

tur der Kirche mit Absicht unangetastet, um durch die Beteiligung der orthodoxen Kirche an der Verwaltung gewisse Unvollkommenheiten der früheren osmanischen Verwaltung auszugleichen. So bekleideten die Phanarioten (Bezeichnung des griechischen Adels und höheren Bürgertums, die sich im Phanar, einem Stadtteil Konstantinopels — bis heute Wohnsitz des Ökumenischen Patriarchen — angesiedelt hatten) mehrere leitende Ämter in Wirtschaft und Diplomatie, vor allem — wegen ihrer Sprachkenntnisse — in der Außenpolitik. Seit dem 17. Jahrhundert stellten sie auch die Fürsten (Hospodare) der Moldau und der Walachei („Byzance après Byzance“, wie man gesagt hat).

Das Ökumenische Patriarchat aber hatte durch die neuen Privilegien mehr Macht gewonnen, als es jemals in byzantinischer Zeit besessen hatte. Die islamische Auffassung, die Nation und Religion identifizierte und beide Begriffe mit dem gleichen Wort „millet“ bezeichnete, machte den Patriarchen zum religiösen und politischen Oberhaupt der orthodoxen und aller christlichen Untertanen des osmanischen Reiches (türkisch: millet-baschi, griechisch: Ethnarchos). Er legte sich deshalb auch die Insignien zu, die früher den Kaisern vorbehalten waren: er trug eine Mitra in Form einer kaiserlichen Krone, sein Sitz stand auf einem Teppich mit dem Bildnis des römischen Adlers, er ließ sich das Haar wachsen in der Weise der byzantinischen Kaiser und Würdenträger. Er verhandelte mit der Hohen Pforte durch den Außenminister, weil die Kirche gewissermaßen einen eigenen Staat bildete. Dem Patriarchen wurde der ungestörte Besitz von Kirchen und Klöstern garantiert. Er erbte die Hinterlassenschaft der Kleriker und Christen, die ohne Testament gestorben waren. Seiner Rechtsprechung unterstand das Ehe- und gesamte Zivilrecht, in dem sich neben dem justinianisch-römischen Recht immer stärker ein Gewohnheitsrecht des Volkes herausbildete. Zur Durchsetzung seiner Urteile konnte sich der Patriarch der osmanischen Polizei bedienen. Er besaß das Recht, Griechen ins Exil zu schicken, ebenso wie die Befugnis, kirchliche Steuern auszuschreiben. Eine Klage gegen den Patriarchen konnte nur mit der Zustimmung der Synode erhoben werden. Und zur Rechenschaft konnte er nur vor dem Sultan gezogen werden. Die anderen Patriarchen durften mit der Hohen Pforte nur durch Vermittlung des Ökumenischen Patriarchen verkehren<sup>13</sup>. Fast ebenso groß waren die Rechte der Metropolitane in ihren Diözesen. Natürlich achteten die neuen Machthaber darauf, daß das Patriarchat jeweils mit Gegnern der kirchlichen Union mit Rom besetzt wurde.

Doch die große Macht des Patriarchen bewahrte die orthodoxe Kirche weder vor inneren Zerfallserscheinungen noch vor äußerer, schwerer Ver-

<sup>13</sup> Vgl. dazu: D. Tsakonas, Geist und Gesellschaft in Griechenland, Bonn 1965.

folgung. Zunächst einmal schloß die Eigenstaatlichkeit das Patriarchats die Christen in eine Art Ghetto ein, das sie nicht zu verlassen wagten, selbst wenn sie gelegentlich zu materiellem Wohlstand und wirklichem Einfluß bei der Hohen Pforte gekommen waren. Jede äußere Mission von Nichtchristen war ihnen unmöglich gemacht und wäre als politisches Verbrechen geahndet worden. Das Christentum war zur geistigen Stagnation verurteilt. Zwar blieben die meisten Christen treu, aber die Reinerhaltung der griechischen Kultur und Religion war oft nur möglich durch die Flucht auf die Inseln oder in die Berge, d. h. jene Gebiete, die dem Eingreifen der islamischen Behörden relativ entzogen waren. Hier prägten die einfachen griechischen Geistlichen die Gemeinden während der Zeit der Unterdrückung; von hier sollte später die nationale Wiedergeburt ihren Anfang nehmen. Dadurch mußte es aber im Laufe der Zeit zu einem verhängnisvollen Gegensatz kommen zwischen den einfachen Geistlichen, die eine enge Verbindung zum Volk und seiner nationalen Sehnsucht besaßen, und der Leitung der Kirche, deren Politik in größeren Räumen dachte und auf die Zusammenarbeit mit dem Sultanat im Sinne eines griechisch-osmanischen Doppelimperiums bedacht war. Diese Gegensätze wurden auch beim Ausbruch der Freiheitskämpfe deutlich.

Schlimmer jedoch war, daß der Patriarch und seine Behörden als offizielle Amtsträger des türkischen Reiches zwangsläufig in das üble Korruptionssystem hineingezogen wurden, das bei den Geschäften der Hohen Pforte üblich war. Jede Neuwahl eines Patriarchen setzte die Zahlung einer ziemlich großen Summe an die türkische Regierung voraus; diese wurde in dem Berat(Abkommen) der Belehnung eigens festgelegt. Die Summe — von Mal zu Mal wurde sie erhöht — wurde entweder aus der Patriarchatskasse vorgestreckt und dann von dem Neugewählten durch entsprechende Einhebungen in den Diözesen wieder zurückerstattet, oder aus dem persönlichen Vermögen des neuen Patriarchen bezahlt. Da aber die Inhaber des Ökumenischen Stuhles, je nach den Launen der ottomanischen Politik, öfters wechselten, wurde Korruption zum chronischen Übel. So konnte es geschehen, daß im 18. Jahrhundert nicht weniger als 48 Patriarchen im Laufe von nur 73 Jahren einander ablösten. Wem es an Geld zu Geschenken mangelte, dem konnte es vorkommen, daß er sein Amt nur drei Tage innehatte. Auf Rhodos standen für abgesetzte Patriarchen immer schon Zellen bereit. Angesichts dieser Mißstände mutet das Überleben der griechischen Kirche in den vier Jahrhunderten türkischer Herrschaft wie ein Wunder an.

In diesem Zusammenhang darf auch eine weitere ungünstige Entwicklung — zumindest aus der Sicht der slawisch-orthodoxen Christen — nicht unerwähnt bleiben: durch die vom türkischen Staat geförderte Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung wurden im Laufe der Zeit

sowohl das Bulgarische wie das Serbische Patriarchat aufgehoben, in einfache Diözesen verwandelt, wobei die Einsetzung griechischer Bischöfe und die Unterdrückung des Slawischen als liturgische Sprache böses Blut bei der Bevölkerung schufen. Das trug im 19. Jahrhundert mit zum hemmungslosen Ausbruch des Nationalismus auf dem Balkan bei sowie zur Zerstückelung der Orthodoxie in viele Autokephalien, die lange großen Wirrwarr in der kirchlichen Jurisdiktion verursachten.

Nicht minder freilich als durch die inneren Schwierigkeiten hatte die Kirche unter den äußeren Verfolgungen zu leiden. Da der Patriarch dem Sultan verantwortlich war für den Gehorsam der Christen im Staate, so wurden solche Patriarchen, die sich widersetzen oder nicht den rechten Eifer zeigten, mit Absetzung, Gefängnis, Verbannung oder auch mit dem Tode bestraft: so wurde Patriarch Joachim I. abgesetzt (1504), Kyrillos Loukaris am Schiffsmast aufgehängt (1638), Kyrillos Kontaris zuerst vertrieben, dann ermordet (1639), Parthenos II. und Parthenos III. wurden ermordet (1651 bzw. 1657), Neophytos V. wurde zu den Galeeren verurteilt (1707), Jeremias III. wurde ins Gefängnis geworfen (1723), Meletios II. zuerst eingekerkert, dann verbannt (1767), Gregor V. aufgehängt (1821), Anthimos III. (1824), Chrysanthos (1826) und Agathangelos (1830) vertrieben.

Die beiden berühmtesten unter ihnen sind Kyrillos Loukaris und Gregorios V. Der erste — eine tragische Gestalt — verfiel dem Einfluß der reformierten Theologie durch Bücher, die ihm der holländische Gesandte in Konstantinopel verschaffte, und veröffentlichte 1629 in Genf in lateinischer Sprache seine berühmte Confessio, die in allem dem strengen Calvinismus entsprach. Auf Grund des Protestes der katholischen Mächte Österreich und Frankreich erhob sich eine Gruppe gegnerischer Bischöfe, der es gelang, Loukaris zu entthronen. Der Patriarch wurde des Komplottes mit den Russen beschuldigt, von den Türken verhaftet und fand den Tod durch Erwürgen. Sein Leichnam wurde in den Bosphorus geworfen, dort aufgefischt und auf der Insel Chalki bestattet. — Ganz ähnlich endete Patriarch Gregorios V., der sich durch seine soziale und humanistischerzieherische Tätigkeit einen Namen gemacht hatte. Als die Nachricht vom Aufstand in Griechenland, an dem er sich absichtlich nicht beteiligt hatte, in Konstantinopel eintraf, wurde er dennoch als Verräter abgesetzt, und am Ostersonntag (10. April 1821), nachdem sein Nachfolger Eugenios schon erwählt und bestätigt war, nach Ende der Liturgie vor seiner Kirche erhängt. Mit ihm starben noch 12 Bischöfe. Sein Leichnam wurde drei Tage öffentlich ausgestellt — auch der Wesir und der Sultan labten sich an diesem Anblick — und dann ins Meer geworfen. Doch fand man ihn wieder und bestattete ihn in einer Kirche. Wenige Monate später (29. Juni) wurde in Odessa mit großem militärischem Pomp ein feierlicher Gottes-



dienst für ihn gehalten. Die russische Regierung bezeichnete ihn offiziell als Martyrer.

Zu diesen persönlichen Verfolgungen kamen noch eine Unzahl von Verwaltungsschikanen: so wurde die Hagia Sophia, vielleicht die schönste Kirche der Welt, und die Mehrzahl der Steinkirchen zu Moscheen umgewandelt oder auch niedergerissen. Tausende von Christen wurden gezwungen, ihren Glauben aufzugeben, andere mußten nach Ungarn oder Österreich auswandern. Erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden die Türken infolge verschiedener Niederlagen, die sie im Krieg mit den Deutschen und Russen erlitten, nachgiebiger gegenüber der Kirche. Dennoch hat die griechische Kirche sich auch in diesen Jahrhunderten um die theologische Bildung und die Erziehung des Volkes große Verdienste erworben. Der berühmteste Lehrer aus dieser Zeit ist der Mönch Kosmas von Aetolien, der sowohl in der christlichen Verkündigung wie auch in der Gründung von mehr als 200 Schulen großen Eifer entfaltete und in Albanien das Martyrium erlitt<sup>14</sup>.

So nimmt es nicht wunder, daß sich Mönche, Bischöfe und einfache Priester an den Vorbereitungen zur nationalen Erhebung beteiligten und auch selbst an den Kämpfen teilnahmen. Die *Philike Hetaireia* (Gesellschaft der Freunde), die das Signal zu den Freiheitskämpfen gab, wurde von einigen Bischöfen gegründet. Der Führer des ersten Aufstandes in Rumänien, Alexander Ypsilantis, ein hoher griechischer Offizier in der russischen Armee, bat vor den Kämpfen um den Segen des griechischen Metropoliten von Jassy; der Bischof von Patras hatte die Fahne des Aufstandes am 25. März 1821 gesegnet. Patriarch Gregorios V. sowie die griechische Oberschicht in Konstantinopel und in den Provinzen verhielten sich jedoch zunächst abwartend: während die letzteren sich teilweise schon zu gut mit den bestehenden Verhältnissen arrangiert hatten, verspürte der Patriarch wenig Lust, seine universale Stellung durch die Unterstellung unter den griechischen Herrscher zu gefährden.

Andererseits geriet die griechische Kirche durch den Freiheitskampf in Unordnung und Verwirrung, denn die Kirche des befreiten griechischen Gebiets — erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erreichte das griechische Staatsgebiet den heutigen Umfang — war faktisch von der Großkirche getrennt. Die vom Patriarchen und der Synode ernannten Bischöfe wurden nicht mehr angenommen. Im Februar 1828 machte der Patriarch einen Versuch, das alte Verhältnis wiederherzustellen; doch Graf Capodistria,

<sup>14</sup> Vgl. dazu: P. Bratsiotis, Von der griechischen Orthodoxie, Würzburg 1966 sowie J. Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, Salzburg 1963. — Einen guten Überblick über alle Bereiche der griechischen Kirche bietet auch das von P. Bratsiotis herausgegebene zweibändige Werk: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Stuttgart 1960.

das erste Staatsoberhaupt, lehnte ab. Dazu kam die bayrische Regentschaft, die nach rein abendländischen Kriterien diesen Zustand als unhaltbar betrachtete und eiligst eine Kommission einsetzte, die Mittel zur Verbesserung der Lage der Kirche vorschlagen sollte. Diese war einstimmig der Ansicht, daß nur durch die völlige Unabhängigkeit von dem in türkischer Abhängigkeit stehenden Patriarchen der griechischen Kirche der Weg zur Verbesserung ihrer Lage gebahnt werden könne. Dieser Meinung waren auch alle in Griechenland anwesenden und von dem damaligen Kultusminister Trikoupis befragten Bischöfe. Für den 15. Juli wurden sie alle nach Nauplia einberufen und stimmten dafür, daß die Unabhängigkeitserklärung der griechischen Kirche die richtige Lösung sei. Die Deklaration der Unabhängigkeit erfolgte dann am 23. Juli/4. August 1833.

Im Hinblick auf die anderen orthodoxen Nationen war es zu bedauern, daß Georg von Maurer<sup>15</sup>, das führende Mitglied der dreiköpfigen Regentschaft für den minderjährigen König, nicht zuvor Verhandlungen mit dem Patriarchen geführt hatte. Die heutige Isolierung des Ökumenischen Patriarchats hat z. T. in der damals beginnenden Eigenmächtigkeit der orthodoxen Nationalkirchen ihre Wurzeln.

Die im gleichen Jahre 1833 erlassenen Kirchengesetze — die bis 1923 in Geltung waren — wurden von der Kirche als starke Bedrückung empfunden, zumal die oberste Kirchenbehörde, die von fünf Mitgliedern unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Athen — die übrigen vier wurden jährlich von der Regierung ausgewechselt — gebildete Heilige Synode<sup>16</sup> mit einem staatlichen Oberprokurator, mehr nach dem Vorbild des russischen Synods und der deutschen protestantischen Konsistorien als den Kanones der orthodoxen Kirche gebildet war. Die Unterscheidung zwischen inneren Angelegenheiten der Kirche, in denen die Synode selbständig entscheiden könne, und äußeren Angelegenheiten, die der Zustimmung des

---

<sup>15</sup> Im übrigen hat Georg Ludwig von Maurer, Professor der Universität München 1826—1830, ungeheuer viel geleistet für die Gesetzgebung des neuen Staates: er hat ein Gerichtsverfassungsgesetz sowie eine Zivilprozeßordnung entworfen, die eine der besten ihrer Zeit war und heute noch in Kraft ist; ferner — unter Benutzung des bayrischen Strafgesetzbuches von 1813 — ein Strafgesetzbuch und schließlich eine Strafprozeßordnung, die beide bis zum Jahre 1950 gegolten haben. Als Germanist schloß er sich dabei — in bewußter Ablehnung des französischen Zivilgesetzbuches — an das altgermanische Gerichtswesen an, verlangte aber, daß man nach gründlichem Studium des griechischen Gewohnheitsrechts dieses allmählich in die Zivilgesetzgebung einarbeite. Nach seiner Abberufung (7. März 1835) entschied man sich jedoch stärker für die Fortentwicklung des römisch-byzantinischen Kaiserrechts.

<sup>16</sup> Zu weiteren Einzelheiten über die Rechte der Synode, ihre Geschäftsordnung usw. vgl. J. Silbernagel, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, Regensburg, <sup>2</sup>1904, 67 ff.

Staates bedürfen, hat sich im Laufe der Zeit als unwirksam herausgestellt. Der Staat kontrollierte in Wirklichkeit alles: dabei versuchte er geschickt, seine Einmischung als den Kanones entsprechend darzustellen (z. B. in Bezug auf die Bischofsernennung eines der drei von der Heiligen Synode vorgeschlagenen Kandidaten durch den Hinweis auf den Kan. 17 von Chalcedon). So war es der Kirche fast unmöglich, eine lebendige Kraft zur christlichen Erneuerung des Volkes zu werden. Erst 1923 besserte sich dieser Zustand (z. B. trat an die Stelle der staatlichen Ernennung die Wahl der Bischöfe durch die Synode), doch gab es noch mehrere Rückschläge während der Diktaturen der Generäle Pangalos und Metaxas. Es würde zu weit führen, hier in Einzelheiten einzutreten.

Der Zustand, der aus der Deklaration der Unabhängigkeit der griechischen Kirche (1833) entstand, dauerte 17 Jahre. Während dieser Zeit trat die Verfassung von 1844 in Kraft mit der Erklärung der Autokephalie (Art. 2). Im Jahre 1850 erließ der Ökumenische Patriarch nach eingehenden Überlegungen einen „Tomos“, durch den der Unabhängigkeit der griechischen Kirche vom Patriarchat eine kanonische Begründung gegeben wurde. Die zweite Nationalversammlung in Athen hat im Jahre 1864 ein neues Grundgesetz angenommen, das die Bestimmungen der alten Verfassung fast unverändert ließ. Diese Verfassung wurde im Jahre 1911 revidiert. Die republikanische Verfassung von 1927 hatte nur kurze Geltung. Seit 1935 ist wieder die im Jahre 1911 revidierte Verfassung in Kraft. Aus der gründlichen Revision dieser Verfassung ist die neue Verfassung vom 1. 1. 1952 entstanden.

## V.

Die heutige aktuelle Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Staat ist nicht zu verstehen ohne den geistigen Aufbruch Griechenlands im 19. Jahrhundert. In der Zeit vor und vor allem nach dem griechischen Freiheitskampf bildeten sich zwei geistige Hauptströmungen heraus, die sich auch heute noch, teilweise unversöhnlich, gegenüberstehen. Natürlich fehlte es auch nicht an Versuchen, zu vermitteln und die gegnerischen Kräfte einander anzunähern.

Doch sei zunächst versucht, die beiden wichtigsten Strömungen, die man mit den Schlagworten „liberal“ und „konservativ“ etwas verallgemeinernd kennzeichnen könnte, kurz darzustellen.

Als Initiator der ersten Richtung kann der Humanist Plethon (1355 — 1451) gelten, der schon zu seiner Zeit der orthodoxen Kirche weder das Recht noch die Fähigkeit zusprach, bei der Geburt der neuen griechischen Nation aus dem Geist der Antike mitzuwirken. In seiner Tradition versuchte der Dichter Rhigas (1757—798) in seinen Manifesten eine Verbindung der ökumenischen Politik des Patriarchats mit den Ideen der

Französischen Revolution herzustellen. Er wollte an das Modell des byzantinischen Vielvölkerstaates anknüpfen, jedoch auf der Grundlage eines strikten Laizismus. Sein Verfassungsentwurf war praktisch nur eine Übersetzung der französischen Verfassung von 1793. Sein Zeitgenosse Korais, ein Altphilologe (1748—1833), verwarf ebenfalls die orthodoxe Staatskirche und forderte die radikale Trennung von Kirche und Staat. An ihn knüpfte später wiederum der Philosoph Kairis an (1784—1853), der eine neue Religion begründen wollte, die *θεοσέβεια*, die auf der Lehre der englischen Deisten des 17. Jahrhunderts und der französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts basieren sollte. Nach der griechischen Unabhängigkeitserklärung griffen die großen Reeder der griechischen Inseln, Anhänger eines demokratischen Nationalstaates nach französischem Muster, diese liberalen Ideen auf, wobei sich auch Teile des Festlands ihnen anschlossen, während der Peloponnes geschlossen bäuerlich-konservativ geprägt blieb.

Verkörperung dieser konservativ-monarchistischen Idee und damit Gegner aller liberalen Bestrebungen war vor allem König Otto I. Er träumte von der Aufrichtung des alten byzantinischen Reiches mit der Hauptstadt Konstantinopel. Die Kirche betrachtete er als Stütze der Monarchie. So konnte der Kultusminister Turkovassilis bei seiner Eröffnungsrede vor der Heiligen Synode (Oktober 1833) sagen: „Wenn für die anderen Völker die Religion ein Faktor für das Gemeinwohl und den Fortschritt ist, so ist sie für uns Griechen das eigentliche Wesen der nationalen Existenz.“ Doch die Revolution von 1843 zwang den König, seine absolutistische Herrschaft in eine konstitutionelle Monarchie umzuwandeln, und als 1862 eine zweite Revolution folgte, mußte er das Land verlassen. Die Kirche aber hat die ihr damals gebotenen Möglichkeiten, freilich eingeschränkt durch die allzuenge Bindung an den Staat, nicht genutzt. So führten die beiden Gelehrten Pharmakidis und Oekonomou eine lange Kontroverse über die Frage, ob man sich aufs neue dem Ökumenischen Patriarchat unterstellen solle oder nicht, und man verlor dabei den Blick für die eigentlichen Probleme der Zeit; es geschah nichts zur geistigen Auferbauung des Volkes, die Intelligenz hatte kaum mehr Beziehung zur lebendigen Wirklichkeit der Kirche. Während jedoch die Renaissance der Orthodoxie ausblieb, erstarkten die Ideen des Liberalismus. Die an sich schon konservative Haltung der Hierarchie verhärtete sich noch mehr durch zwei von außen kommende Bewegungen:

Patriarch Gregorios V. hatte mit der British Bible Society ein Abkommen getroffen, die Bibel in der griechischen Volkssprache herauszugeben (die erste derartige Übersetzung hatte Kyrillos Loukaris in Genf herausgegeben; ihre Verbreitung war jedoch von den griechischen Synoden untersagt worden). Man nahm dann zwar gerne die von den Pro-



testanten geschenkten Bibeln an, doch als diese auch protestantische Schulen einrichteten und in Wort und Schrift für sich warben, gab es einen Rückschlag: die Bibelübersetzungen wurden wieder verboten — eine entsprechende Bestimmung wurde noch 1911 erlassen.

Die andere Bewegung ging von mehreren Einzelpersönlichkeiten aus: Dazu gehören der schon erwähnte Religionsneuerer Kairis, ferner der Mönch Papoulakos (1790/95—1861), der sich gegen die autokephale Staatskirche wandte und sich für die Gründung eines neuen, sakralen Staates in den Bergen an Stelle des säkularisierten einsetzte, schließlich der Laie und Erweckungsprediger Makrakis († 1905), ein griechischer Savonarola, gut bewandert in der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, aber auch in der platonischen Philosophie, der zwar viel beitrug zur religiösen Aktivierung der Laien, aber im Laufe der Zeit durch seine heftigen Ausfälle gegen Kirche und Staat diese gegen sich aufbrachte und von der Heiligen Synode verurteilt wurde.

Durch diese nur negativ bestimmte Abwehrhaltung brachte sich die orthodoxe Kirche immer mehr darum, ein richtungsweisender Faktor im geistigen Leben der Nation zu sein. Zwar versuchten Professoren der Theologischen Fakultät Athen (Skaltsounis, Balanos, Louvaris), Religion und Wissenschaft auszusöhnen und die Notwendigkeit einer transzendenten Bindung darzulegen, aber diesen Versuchen fehlte oft die gediegene philosophisch-anthropologische Grundlage. Auch die Bemühungen zahlreicher Laienbewegungen, teilweise mit sozialem Akzent — die größte und bedeutendste ist die von Archimandrit Mathopoulos († 1929), einem Schüler Makrakis', gegründete Zoë-Bewegung — führten bisher zu keinem befriedigenden Ergebnis. Die verhärteten Fronten Laien—Hierarchie im Streit um die Bischofswahlen (vgl. die Zeitschriften „Anaplasīs“ und „Enoria“) haben die Isolation der Bischöfe aufs neue deutlich gemacht.

Ein weiterer Punkt, an dem liberale und konservative Kräfte sich schroff gegenüberstanden, war die Sprache. In dem erbitterten Sprachenstreit um die Jahrhundertwende trat die Kirche (1901) auf die Seite derjenigen, die für die „Reine Sprache“ (καθαρεύουσα) und gegen die „Volksprache“ (δημοτική) waren. Hinter den Parteiungen im Sprachenstreit standen jedoch verschiedene geistige Grundeinstellungen: Den Anhängern der Hochsprache fehlten alle klaren sozialen und politischen Vorstellungen. Der gegenwärtigen Volkskultur blieben sie völlig fremd und flüchteten sich in das Traumreich einer musealen Antike. Die Anhänger der Volkssprache dagegen wollten die lebendige Gemeinschaft des griechischen Volkes. Der Demotizismus (so wird die von Psycharis begründete Bewegung der Volkssprachler genannt) war für sie das Symbol des Wiederauflebens der griechischen Kultur und damit auch der sozialen Ge-

rechtigkeit. Man kann leicht ermessen, welch verhängnisvollen Schritt die Kirche mit ihrer Entscheidung tat. Bei der Offiziersrevolution von Goudi (1909) kam es darum u. a. auch wiederum zum Protest gegen den Konservatismus der Kirche. Inzwischen dringt freilich die Volkssprache immer weiter vor, auch im kirchlichen Bereich (seit 1917 ist sie Unterrichtssprache).

Wenn heute über die Frage der Trennung von Kirche und Staat diskutiert wird, so muß man sich jeweils diese historischen Hintergründe vor Augen halten. Die extremen Tendenzen in Griechenland entsprechen in etwa der Kluft zwischen den radikalen Laizisten und den Rechtskatholiken Frankreichs. Was diese Trennung angeht, so plädiert der Theologe Androustos in seinem letzterschienenen Buch „Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht“ (griech.; Athen 1964) für eine neuerliche Unterstellung der griechischen Kirche unter das Ökumenische Patriarchat. Diese könne zugleich die ebenfalls erwünschte größere Unabhängigkeit vom Staat anbahnen und sichern. So würde nach Meinung anderer (Savramis, Bratsiotis) der orthodoxen Kirche erst die Möglichkeit gegeben, von der rein karitativen zu einer echt sozialen Aktivität zu kommen und dieser auch eine internationale Plattform zu geben. Die Voraussetzung dazu wäre freilich, daß sich die Gesamtorthodoxie von ihrer autokephalen, stark national geprägten Verfassung zu einem universalen Zusammenschluß hin bewegen würde; dafür gibt es aber im Augenblick noch wenig Hoffnung. —

In der Forderung nach größerer Freiheit für die Kirche dürften sich heute alle Theologen einig sein: die Zeiten, in denen man, wie der konservativste neuere Theologe, N. Damalas, die Einrichtung des königlichen Bevollmächtigten als unbedingte Notwendigkeit verteidigte, sind endgültig vorbei. Ebenso sicher jedoch ist, daß die radikale Trennung von Kirche und Staat bisher kaum Anhänger unter ihnen besitzt. Man fürchtet weniger die kirchlichen Privilegien zu verlieren, als vielmehr den Zusammenhalt des Staates und damit auch der Kirche zu gefährden. Nach einer Äußerung von Professor Alivizatos brauche im Augenblick der von Gruppeninteressen bedrohte Staat die Kirche als staatliches Band, aber auch die Kirche könne noch nicht die volle Verantwortung für sich übernehmen und bedürfe weiterhin des behördlichen Schutzes (epd, 2. 12. 65). Zudem wird von einigen Theologen heftig bestritten, daß der nationale Charakter der orthodoxen Kirche eine unheilvolle geschichtliche Belastung oder gar etwas Antichristliches sei (so hatte der slawisch-orthodoxe Theologe Zankow es zugespitzt), im Gegenteil, eine anationale Kirche entspreche nicht dem Geist des Evangeliums (Balanos). Doch ist die stärker universalistische Neigung slawischer Theologen teilweise nur der Ausfluß der griechisch-slawischen Spannungen in der orthodoxen Kirche.

Kirche und Nation sind durch die 400 Jahre türkischer Herrschaft, in denen Bildung und Erbauung ausschließlich in den „Geheim“schulen der Klöster vermittelt wurden, und das koinobitische Ideal der Solidarität nicht nur für die Klöster, sondern auch für das kommunale und familiäre Leben von ausschlaggebender Bedeutung war, durch den gemeinsam getragenen Freiheitskampf und schließlich durch die Ereignisse des 2. Weltkrieges zu eng miteinander verknüpft, als daß hier eine vollkommene Trennung beider Mächte in absehbarer Zeit in Frage käme. Hat doch die Kirche im letzten Krieg 400 Priester und 1500 Gotteshäuser verloren. Und als Griechenland unter fremder Herrschaft stand und besonders in der Zeit der kommunistischen Erhebung nach dem Krieg, war es die Kirche, die viele Menschen vom gewaltsamen Tode und vor allem vor dem Verhungern rettete. Nachdem die Kommunisten zurückgedrängt waren, übernahm die Kirche die Leitung des Staates durch den Ministerpräsidenten und späteren Stellvertreter des Königs Georg II., den Erzbischof Damaskinos von Athen. So spielte sie auch beim Wiederaufbau eine wichtige Rolle. Der neuerliche Umsturz im April dieses Jahres wollte diese Verbundenheit von Staat und Kirche aufs neue herausstellen und bekräftigen. Der Begriff „Griechen“ ist in Griechenland immer noch irgendwie gleichbedeutend mit „orthodox“. Nur eine stark linksgerichtete Regierung, die die Umwandlung der Monarchie in eine Republik anstreben würde, könnte zu einer Trennung führen.

Doch über diesen Fragen zwischen Kirche und Staat sollte man nicht die Entwicklung der Gesellschaft aus den Augen verlieren, um die sich schließlich beide zu bemühen haben. Es muß nachdenklich stimmen, wenn der Romancier N. Kazantzakis (1882—1957), einer der wenigen, die Weltgeltung erlangten, in einem seiner Romane das Problem des nachchristlichen Glaubens, der in einer radikal veränderten Welt notwendig werden könnte, darstellt. Zwar will er an der Botschaft Christi als Aufruf zur inneren und äußeren Revolution festhalten, doch glaubt er, daß die Kirche und ihre irdischen Vertreter diese verhindern. Hier kündigt sich das ahnende Bewußtsein an, daß der griechischen Nation entscheidende, aber schwer abzuschätzende Phasen ihrer Entwicklung erst noch bevorstehen<sup>17</sup>. Die griechische Gesellschaft ist noch immer die der vorindustriellen Epoche. Feudalistische und patriarchalische Züge haben sich teilweise bis heute erhalten, die Bodenreform ist noch nicht 50 Jahre alt. Doch die Ideologien der modernen Massengesellschaften, die wachsende Ausbildung eines Klassenbewußtseins, gefördert durch die rückflutenden Gastarbeiter, breiten sich immer weiter aus. Dazu kommt noch die integrierende Wirkung der Armee. Der dynamischste und am

<sup>17</sup> Vgl. K. Papapetrou, Die Säkularisation und die orthodox-katholische Kirche Griechenlands, in: Kyrios 3 (1963), 193—205.

wenigsten vorauszuberechnende Faktor jedoch ist wohl die Linke; ihr gegenüber treten Staat, Kirche und Bürgertum zurück. Daran ändert das augenblickliche Verbot der Kommunisten und ihrer Ersatzorganisationen sowie die Unterdrückung der linken Zentrumsunion wenig. Der Staat, der die feste Klammer der verschiedenen Parteien sowie der Kirche sein sollte, ist deshalb so labil, weil er weder zu seiner Geschichte noch zum orthodoxen Denken noch zur humanistischen Tradition eine tiefere Verbindung hat. Der nationale Aufbruch des Geistes im Freiheitskampf hat sich leider nicht durchgehalten. Von daher können sich sowohl für die Kirche wie für den Staat in der Zukunft schwere Probleme ergeben.

Abgeschlossen: 30. Mai 1967

## KLEINERE BEITRÄGE

---

### Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele

Als Inhalt der christlichen Hoffnung gilt weithin, bei Christen aller Bekenntnisse wie auch bei Nichtchristen, die Unsterblichkeit der Seele<sup>1</sup>. Das Ergebnis der heutigen medizinisch-naturwissenschaftlichen Forschung ist aber die Ganzheit des Menschen<sup>2</sup>. Wenn nun die Überwindung des Todes nicht schon dadurch geschieht, „daß die Seele, als sei sie gar nicht betroffen, über den Zerfall des Leibes

<sup>1</sup> „In der Geschichte des Dogmas über die Vollendung des Menschen und der Welt im Mittelalter wandert dann der Blick der Theologie von der Auferstehung des Fleisches am Ende der Welt (was nie geleugnet wird) weg auf die selige Gottesschau, die dem gerechten Verstorbenen schon gleich nach seinem Tod vor der Weltvollendung zuteil wird, eine Wahrheit, die dann im 14. Jahrhundert durch Benedikt XII. endgültig dogmatisiert wird. Seit dieser Zeit, so könnte man sagen, denkt die Christenheit, aufs Ganze gesehen, platonisch, nicht zwar theoretisch im Katechismus, aber praktisch in der tatsächlich realisierten Auswahl des Lebens aus dem Katechismus; d. h. sie blickt auf das Schicksal der unsterblichen Seele nach dem Tode und kann so die bekenntnismäßig weiterbezeugte Auferstehung des Fleisches doch nur als eine verhältnismäßig nachträgliche und zweitrangige Angelegenheit zusätzlicher Art ansehen, die an der eigentlichen Seligkeit und Vollendung des Menschen wesentlich nichts mehr ändert.“ (Karl Rahner: Auferstehung des Fleisches, Kevelaer 1962, S. 7.) „Wenn wir heute einen Durchschnittschristen, sei er Protestant oder Katholik, Intellektueller oder nicht, fragen, was das Neue Testament über das individuelle Los des Menschen nach dem Tode lehrt, so werden wir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Antwort erhalten: ‚Die Unsterblichkeit der Seele.‘ In dieser Form ist diese Meinung jedoch eines der größten Mißverständnisse des Christentums.“ (Oscar Cullmann: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten, Stuttgart 1962, S. 19.)

<sup>2</sup> „Wenn man den Sinn der Worte genau nimmt, dann ist es nicht die Seele, die unsterblich ist, noch ist es der Leib, der stirbt. Es stirbt der Mensch, der ganze Mensch aus Leib und Seele. Und wenn in bezug auf den Menschen von Unsterblichkeit im strikten Wortsinn soll die Rede sein können, dann müßte diese Unsterblichkeit gleichfalls nicht der Seele, sondern dem ganzen Menschen



hinaus weiterexistiert“, dann zeigt sich hier „die Ungenauigkeit, ja die Unangemessenheit der üblich gewordenen Rede von der Unsterblichkeit der Seele“. Die Frage, ob die Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele überhaupt dem biblischen oder nicht vielmehr dem scholastischen Denken entstammt, ist in dieser Zeitschrift schon gestellt worden<sup>4</sup>. Wir wollen einen Schritt weitergehen und die ihr entgegengesetzte Lehre von der Sterblichkeit der Seele untersuchen, die am Anfang des christlichen Denkens steht; dabei geht es uns nicht um eine theologische Beurteilung dieser Lehre, sondern um ihr inhaltliches Verständnis und ihre philosophiegeschichtliche Einordnung.

Die Lehre von der Sterblichkeit der Seele ist greifbar bei Justin, dem „bedeutendsten Apologeten des zweiten Jahrhunderts“, bei seinem Schüler Tatian, der „die gesamte griechische Kultur ablehnt und herabsetzt“, ferner bei Theophil von Antiochien, einem „hellenisch gebildeten Christen“, bei Irenäus, dem „bedeutendsten unter den Theologen des zweiten Jahrhunderts“, bei Arnob, einem lateinischen Rhetor, der „noch kein inneres Verhältnis zum Christentum gewonnen hat“, und bei Klemens von Alexandrien, dem „ersten christlichen Gelehrten“<sup>5</sup>. Eine zusammenfassende Darstellung ist vor einigen Jahren in weiterem Rahmen gegeben worden<sup>6</sup>.

Zuerst soll, wenn auch kurz, die Gestalt beschrieben werden, in der die Lehre von der Sterblichkeit der Seele auftritt. Justin ist nicht nur ihr erster, sondern auch ihr führender Vertreter; so darf seine Darstellung zugrunde gelegt werden, wie sie sich im Dialog mit dem Juden Tryphon findet<sup>7</sup> — dabei kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, daß Justin in anderen Schriften der platonischen Lehre gemäß die Unsterblichkeit der Seele vertritt<sup>8</sup>.

„Also sind die Seelen nicht unsterblich . . . Aber ich behaupte keineswegs, daß alle Seelen sterben, denn das wäre wahrhaftig ein Glück für die Übeltäter. Was denn? Daß die Seelen der Frommen an irgendeinem besseren Ort bleiben, die ungerechten und bösen Seelen aber an einem schlechteren Ort, und die Zeit des einstigen Gerichts erwarten. Sodann sterben die einen, die sich als Gottes

zugesprochen werden.“ (Josef Pieper: Tod und Unsterblichkeit, in: Philosophisches Jahrbuch 68 [1959] S. 324—336, hier S. 326—327.)

<sup>3</sup> Josef Pieper a. a. O. S. 325—326.

<sup>4</sup> A. Hulsbosch: Biblisches und scholastisches Denken, in: Trierer Theologische Zeitschrift — Pastor bonus 70 (1961) S. 129—155.

<sup>5</sup> Wertungen in Berthold Altaner's Patrologie.

<sup>6</sup> Joseph A. Fischer: Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, Band 1, München 1954.

<sup>7</sup> Fischer (a. a. O. S. 52—53) erschwert das Verständnis unnötig, indem er durchgängig den Juden Tryphon, der die christliche Lehre angreift, mit dem Greis verwechselt, der sie verteidigt; in Wirklichkeit handelt es sich nicht um Gedanken Tryphons, die Justin nur nicht verworfen hätte, sondern um Ansprüche des Greises, der Justins Überzeugung vertritt — ein gewichtiger Unterschied!

<sup>8</sup> Wolfgang Schmid: Frühe Apologetik und Platonismus, in: Hermeneia, Festschrift für Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, S. 163—182, und Carl Andresen: Justin und der mittlere Platonismus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 44 (1952/53) S. 157—195.

würdig erwiesen, gar nicht; die anderen aber werden bestraft, solange Gott sie bestehen und Strafe leiden läßt<sup>9</sup>.“ Die Aussage Justins enthält zwei Glieder: einerseits wird die grundsätzliche Sterblichkeit der Seele gelehrt, andererseits ihr wirklicher Tod bestritten; der Sinn dieser zunächst überraschenden Aussage ist die Beschränkung der Unsterblichkeit der Seele von einer Wesensnotwendigkeit auf eine Tatsache und so die Abweisung der philosophischen Unsterblichkeitslehre. Zwei Ansichten sind zu erwähnen, die in diesem Punkt weitergehen: Tatian lehrt die wirkliche Auflösung der Seele zwischen dem Tod und der Auferstehung des ganzen Menschen; eine Erklärung dafür gibt sein leidenschaftlicher Kampf gegen die griechische Philosophie. Justin und Arnob scheinen — die Deutungen sind nicht einheitlich — einen tatsächlichen Untergang der gottlosen Seelen nach der Auferstehung anzunehmen; damit dürfte in übertragenem Sinn ihre Verdammung gemeint sein, ähnlich wie bei Tatian, der von einem „Tod in Unsterblichkeit“ spricht<sup>10</sup>, und bei Origenes, für den „die sündigende Seele stirbt“<sup>11</sup>.

Sodann ist, wenigstens beiläufig, nach der Quelle zu fragen, aus der die Lehre von der Sterblichkeit der Seele stammt. Ihre Vertreter selbst sagen nichts darüber. Es ist unnötig, nach orientalischen Vorstellungen zu suchen, denen die christlichen Schriftsteller folgen könnten; auch innerhalb der hellenistischen Philosophie ist der Glaube an einen Untergang der Seele weit verbreitet<sup>12</sup>: Stoa und Epikureismus hängen ihm wegen ihrer materialistischen Lehre an, und der Peripatos steht ihm, was die Einzelseele angeht, nahe<sup>13</sup>. Nun scheiden allerdings wegen ihrer Gesamthaltung der Epikureismus ganz und der Peripatos weitgehend als Quellen aus<sup>14</sup>. Übrig bleibt die Stoa, deren Gedanken in der Tat gern von den christlichen Denkern aufgenommen werden<sup>15</sup>. Auf die stoische Auffassung vom Schicksal der Menschenseele muß deshalb näher eingegangen werden<sup>16</sup>. Ein führender Vertreter der späteren Stoa und zugleich ein treuer Bewahrer altstoischer Überlieferung ist Mark Aurel.

<sup>9</sup> Justin: *Dialogus*, in: *Die ältesten Apologeten*, hrsg. von Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1914, hier 5, 2—3.

<sup>10</sup> Or. 13, 1.

<sup>11</sup> Ez. 18, 4.

<sup>12</sup> „Allgemein steht die griechische Philosophie immer wieder vor der Alternative, die Seele entweder so nahe an die Gottheit und die ewigen Prinzipien, die sie erkennt, heranzurücken, daß die organische Einheit des Menschen zerfällt und die Philosophie nur noch die Flucht aus der Körperlichkeit empfiehlt, oder aber die Seele nicht bloß als Prinzip des Lebens, sondern auch als erkennende (sofern das Erkennen auf die Sinnesorgane angewiesen sein kann) und handelnde (sofern an den Affekten auch der Körper beteiligt ist) so eng an den Körper zu binden, daß für ein selbständiges Weiterleben nach dem körperlichen Tode kein Raum mehr bleibt.“ (Olof Gigon: *Psyche*, in: *Lexikon der Alten Welt*, Zürich und Stuttgart 1965, Sp. 2468—2469, hier Sp. 2469.)

<sup>13</sup> Martin Elze: *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, hier S. 89 bis 90.

<sup>14</sup> Martin Elze a. a. O. S. 90.

<sup>15</sup> Ernst Hoffmann: *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich und Stuttgart 1960, hier S. 123.

<sup>16</sup> Max Pohlenz: *Die Stoa*, 3. Aufl., Göttingen 1964.

„Wenn die Seelen weiterbestehen, wie kann die Luft sie von Ewigkeit her aufnehmen? Wie kann denn die Erde die Leiber der seit so langer Zeit Begrabenen aufnehmen? Wie hier nämlich ihre Verwandlung und Auflösung nach einem begrenzten Weiterbestehen Platz schafft für andere Tote, so verwandeln sich die in die Luft übergetretenen Seelen nach einem bestimmten Fortbestehen, lösen sich auf und verbrennen, indem sie in die samenhafte Vernunft des Alls aufgenommen werden, und so machen sie den neu übersiedelnden Seelen Platz<sup>17</sup>.“ Hier ist die Seele an sich ebenso sterblich wie der Leib. Verschiedener Meinung sind die Stoiker nur über den Zeitpunkt, an dem die Seele tatsächlich stirbt: Die älteren Stoiker nehmen an, die Seele überdauere zwar den Leib, gehe aber doch nach einer bestimmten Zeit, spätestens beim Weltbrand, zugrunde, um dann bei der Welterneuerung wieder aufzuerstehen. Von den mittleren Stoikern lehnt Panaitios überhaupt ein Weiterbestehen der Seele ab, während Poseidonios ihren Fortbestand bis zum Weltbrand annimmt. Bei den späteren Stoikern neigt Seneka dem Glauben des Poseidonios an ein langes Weiterleben der Seele zu; Mark Aurel und Epiktet kehren dagegen zur Ansicht der alten Stoa von der baldigen Auflösung der Seele zurück.

Von der Akademie wurde bisher nicht gesprochen, da sie durch ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von vornherein als Quelle ausgeschlossen zu sein scheint. Es darf dennoch nicht übersehen werden, daß Platon selbst im Timaios, der allerdings eine mythische Darstellung ist, den Weltbildner zu den geschaffenen Göttern Worte sprechen läßt, die auch für die Seele gelten.

„Weil ihr ja entstanden seid, seid ihr so auch durchaus nicht unsterblich und unauflöslich; in Wirklichkeit werdet ihr keineswegs aufgelöst werden und das Todeslos erleiden durch meinen Willen, der ein besseres und stärkeres Band ist als jene, mit denen ihr bei eurer Entstehung verbunden wurdet<sup>18</sup>.“ Die Seele ist hier der Möglichkeit nach auflösbar und nur der Wirklichkeit nach unsterblich<sup>19</sup>.

Es ist selbstverständlich, daß Justin die stoische Lehre kennt, wenn auch der angeführte Text etwas jünger ist; die genannte Stelle aus dem platonischen Timaios führt er selbst im vorliegenden Zusammenhang an und gibt zu erkennen, daß sie mit seiner Ansicht übereinstimmt, nicht ohne allerdings zu bemerken, es gehe ihm nicht um die Übereinstimmung mit irgendwelchen Philo-

<sup>17</sup> Marc Aurel: Wege zu sich selbst, hrsg. und übertragen von Willy Theiler, Zürich 1951, hier 4, 21.

<sup>18</sup> Tim. 41 b.

<sup>19</sup> „Soll nun trotzdem die Seele keine Auflösung zu befürchten haben, so kann dies auf zweierlei Art begründet werden: man kann entweder leugnen, daß die Seele zusammengesetzt sei, oder man kann sagen: sie wäre zwar, sofern sie in gewissem Sinn gleichfalls zu dem Zusammengesetzten gehöre, an sich auch auflösbar, aber diese Möglichkeit werde aus anderweitigen Gründen nie zur Wirklichkeit werden; man kann ihre Unsterblichkeit aus einer metaphysischen oder aus einer moralischen Notwendigkeit ableiten. Jenes geschieht im Phädo und in der Republik, dieses ist im Timaios angedeutet, dem seine Psychogonie nicht mehr erlaubt, der Seele die Einfachheit in demselben strengen Sinn zuzuschreiben wie jene.“ (Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, T. 2, Abt. 1, 5. Aufl., Leipzig 1922, S. 830, Anm.)

sophen, sondern um die Wahrheit<sup>20</sup>. Es ist gut denkbar, daß für Justin die Stoiker eher als wirkliche Quelle und Platon, der hier ja von seiner sonstigen Lehre abweicht, nur als Stütze anzusehen sind.

Nunmehr soll die sachliche Begründung dargelegt werden, mit der die Lehre von der Sterblichkeit der Seele vertreten wird. Die einfachste Erklärung lautet, die christlichen Denker seien so eng dem spätantiken Materialismus verhaftet, daß sie auch die Seele nicht anders als stofflich und folgerichtig als sterblich verstehen könnten<sup>21</sup>. Indes geben die Texte eine andere Auskunft: die platonische Ansicht von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele ist den christlichen Schriftstellern geläufig, und wenn sie trotzdem den stoischen Standpunkt von ihrer Stofflichkeit und Sterblichkeit vorziehen, so tun sie das aus zwei schwerwiegenden Gründen.

„Auch darf man die Seele durchaus nicht unsterblich nennen, denn wenn sie unsterblich ist, ist sie offensichtlich auch unentstanden . . . Wenn aber die Welt entstanden ist, sind notwendig auch die Seelen entstanden und bestehen nicht irgendwo schon immer. Um der Menschen willen und der anderen Lebewesen sind sie nämlich entstanden, wenn man überhaupt annehmen will, daß sie für sich und nicht zugleich mit den eigenen Leibern entstanden sind<sup>22</sup>.“ Die Bestreitung der Unsterblichkeit der Seele geht aus von einer Prüfung dieses Begriffs. Unsterblichkeit kann der Seele nicht für sich zukommen; sie bildet vielmehr nur die eine Seite der Zeitüberlegenheit, die nicht zu trennen ist von der anderen Seite: der Unentstandenheit. Es ist bemerkenswert, daß Origenes, der die Lehre von der Sterblichkeit der Seele bekämpft, seinerseits tatsächlich nicht nur die Unsterblichkeit der Seele vertritt, sondern auch ihre Unentstandenheit, während die späteren Denker diesen Zusammenhang auflösen und auf die Unentstandenheit der Seele verzichten. Aus dieser Klärung wird eine erste Folgerung gezogen: die Zeitüberlegenheit der Seele bedeutet ihre Unabhängigkeit vom Leib; die Unabhängigkeit der Seele vom Leib ist aber die Zerstörung der Einheit des Menschen und die Entwertung des Erdenlebens und der Geschichte.

„Alles, was geringer als Gott ist oder je sein wird, hat ja ein vergängliches Wesen: es verschwindet wieder und ist nicht mehr. Unentstanden und unvergänglich ist nämlich Gott allein — deshalb ist er ja Gott —, alles übrige aber, das geringer ist als er, ist entstanden und vergänglich. Deshalb sterben auch die Seelen und werden bestraft . . . Die Seele ist entweder Leben oder hat Leben. Wenn sie nun Leben wäre, würde sie etwas anderem Leben verleihen, nicht sich selbst, wie auch Bewegung etwas anderes eher bewegen würde als sich selbst. Daß die Seele lebt, dürfte niemand bestreiten. Wenn sie aber lebt, dann nicht, weil sie Leben wäre, sondern weil sie am Leben teilhat. Was aber an etwas teilhat, ist etwas anderes als das, woran es teilhat. Die Seele hat aber teil am Leben, da Gott will, daß sie lebt. So wird sie also einst auch nicht daran teilhaben, wenn er nicht will, daß sie lebt. Das Leben ist ihr nämlich nicht so eigen wie

<sup>20</sup> Justin a. a. O. 5, 4—6, 1.

<sup>21</sup> Joseph A. Fischer a. a. O. S. 55.

<sup>22</sup> Justin a. a. O. 5, 1—2.



Gott. Wie vielmehr der Mensch nicht immer besteht und der Leib nicht immer mit der Seele verbunden ist, sondern, wenn diese Verbindung gelöst werden muß, die Seele den Leib verläßt und der Mensch nicht mehr besteht, so weicht auch, wenn die Seele nicht mehr sein soll, der Lebensgeist von ihr und die Seele besteht nicht mehr, sondern kehrt auch selbst dorthin zurück, woher sie genommen wurde<sup>23</sup>.“ Diese Überlegung setzt die Feststellung voraus, daß Unsterblichkeit nur eine Seite der Zeitüberlegenheit ist. Sie zieht daraus eine zweite Folgerung: Zeitüberlegenheit der Seele besagt ihre Gleichstellung mit Gott; Gleichstellung der Seele mit Gott ist aber die Verwischung des Unterschieds zwischen dem notwendigen und dem zufälligen Seienden.

Die beiden Gedankengänge, mit denen Justin die Unsterblichkeit der Seele abweist und ihre Sterblichkeit begründet, beleuchten die Stellung der Seele nach „unten“ gegenüber dem Leib und nach „oben“ gegenüber Gott: eine natürliche Unsterblichkeit würde die Seele aus dem Menschen herauslösen und sie zum zweiten Gott machen.

Schließlich bleibt die denkgeschichtliche Stellung zu erörtern, die die Lehre von der Sterblichkeit der Seele einnimmt. Da ist zunächst festzustellen, daß ihre Vertreter selbst die Lehre als wesentlich christlich verstehen und zugleich als der Philosophie schroff entgegengesetzt. Das wird nicht nur bei Tatian deutlich ausgesprochen, der bei aller Einseitigkeit ein christlicher Denker ist<sup>24</sup>, sondern nicht minder klar bei Justin: „Wenn ihr nämlich auch mit Leuten zusammengetroffen seid, die sich Christen nennen und dem nicht zustimmen, sondern es wagen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu lästern, die auch behaupten, es gebe keine Auferstehung der Toten, sondern ihre Seelen würden zugleich mit dem Tod in den Himmel aufgenommen, so haltet sie nicht für Christen<sup>25</sup>.“ Es muß nun aber die Berechtigung dieses Anspruchs geprüft werden. Augustin und Johannes von Damaskus rechnen die Lehre von der Sterblichkeit der Seele unter die Irrlehren. Es ist aber nicht zulässig, diese Frage aufgrund späterer Festlegungen zu entscheiden<sup>26</sup>; vielmehr ist von dem Lehrbestand der Zeit auszugehen. Hier kann selbstverständlich nur versucht werden, die Hauptlinien zu skizzieren. Dabei ist es berechtigt, die hebräisch-christliche Gedankenwelt als eine Einheit zu fassen<sup>27</sup>.

Grundlegend für die biblische Gedankenwelt ist der Unterschied zwischen Gott und Welt oder Geist und Fleisch: auf der einen Seite steht Macht und Dauer, auf der anderen Schwachheit und Vergänglichkeit; der Mensch steht als

<sup>23</sup> Justin a. a. O. 5, 4—6, 2.

<sup>24</sup> Jaroslav Pelikan: *The shape of death — life, death and immortality in the early fathers*, New York 1961.

<sup>25</sup> Justin a. a. O. 80, 4.

<sup>26</sup> „Die Lehre vom Seelentode ist wohl diejenige in Tatians System, die das christliche Bewußtsein am meisten peinlich berührt.“ (Joseph Feuerstein: *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts*, Diss. Münster 1906, S. 85.)

<sup>27</sup> „L'orthodoxie, du point de vue métaphysique, c'est la pensée hébraïque.“ (Claude Tresmontant: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, S. 23.)

ganzer Gott gegenüber, und wenn an ihm Leib und Seele unterschieden werden, dann nur als zwei Seiten an derselben Wirklichkeit. Der Abstand wird überwunden durch den Geist Gottes: er verleiht dem Menschen das Leben und wird es ihm nach dem selbstverschuldeten Tod durch die Auferstehung als ewiges Leben zurückgeben — Leben meint dabei über das irdische Leben hinaus das Heil als die Verbindung des Gerechten mit Gott, weshalb dem Ungerechten weder jetzt noch später volles Leben zukommt<sup>28</sup>.

Deutlich hebt sich diese Auffassung ab von der der klassischen Philosophie. Auch hier darf die platonisch-aristotelische Anschauung in eins gesetzt werden<sup>29</sup>.

Bestimmend für die philosophische Weltsicht ist die Kluft zwischen Idee und Erscheinung oder Form und Geformtem: hier findet sich das Sein, dort seine Begrenzung durch das Nichtsein; der Mensch ist in sich gespalten in den Leib, der zur Welt der Erscheinung rechnet, und die Seele, die zwar zum Bereich der Erscheinung gehört, aber von der Art der Idee ist. Der Gegensatz wird überbrückt eben durch die Seele: sie ist selbst Leben und vermittelt das Leben an den Leib.

Die Verschiedenheit der beiden Geisteshaltungen liegt weniger in der Betonung des Abstandes zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen — der Unterschied zwischen der Schöpfung aus nichts und der Gestaltung aus einem vorgegebenen Stoff kann hier außer Betracht bleiben — als vielmehr in der Überwindung dieses Abstands: für das christliche Denken wird er durch Gott überwunden, für das philosophische Denken durch die Seele<sup>30</sup>.

In diesem Zusammenhang hat die Lehre von der Sterblichkeit der Seele ihren Platz. Sie wird aufgestellt als Entgegnung auf den philosophischen Standpunkt. Das besagt eine Gemeinsamkeit und einen Unterschied. Die Gemeinsamkeit liegt im Begriff der Seele, die nicht etwa im biblischen Sinn nur als eine Seite am Menschen verstanden wird, bei der eine Selbständigkeit und Gottnähe von vornherein ausgeschlossen ist, sondern durchaus im philosophischen Sinn als ein Bestandteil des Menschen, dem diese Merkmale an sich zukommen können. Der Unterschied liegt in der Begründung der Unsterblichkeit, die nicht mehr gemäß dem philosophischen Denken aus dem Wesen der Seele abgeleitet wird, sondern gemäß dem christlichen Denken aus dem Willen Gottes. Die Lehre von der Sterblichkeit der Seele mag insofern eine bloß vorläufige Stellungnahme sein, als sie

<sup>28</sup> Tatian (Or. 13, 1) unterscheidet zwischen der Auflösung, die alle Seelen trifft, und dem Tod, den nur die sündigende Seele empfängt.

<sup>29</sup> „Trotz der fundamentalen Verschiedenheit ihrer Denkweise kommen sie (erg. Platon und Aristoteles) im Endergebnis einander sehr nahe. Beide suchen ein statisches Invarianzprinzip. Beide suchen die Einheit in der Mannigfaltigkeit und finden sie in der Gestalt, die verbleibt.“ (Ingemar Düring: Aristoteles, Heidelberg 1966, S. 243.)

<sup>30</sup> „Im christlichen Glauben geht es primär gerade nicht um die Unsterblichkeit der Seele, wenngleich auch um diese, sondern um die Auferstehung von den Toten. Dies ist der Kern der dem Christen zuteil gewordenen Verheißung.“ (Michael Schmaus: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge, actes du 1. congrès international de philosophie médiévale*, Louvain u. Paris 1960, S. 505—519, hier S. 510.)

den Gedanken einer von Gott der Seele anerschaffenen Unsterblichkeit noch nicht kennt; durch die Abweisung einer Selbstvergöttlichung der Seele erweist sie sich in jedem Fall als christlichem Denken zugehörig<sup>31</sup>.

Die weitere Entwicklung der Seelenlehre im christlichen Denken kann hier nicht im einzelnen, sondern nur in ihrer Richtung verfolgt werden. Die Lehre von der Sterblichkeit der Seele wirkt weiter: sogar ihr großer Gegner Origenes muß einräumen, daß der Menschenseele nur eine bedingte natürliche Unsterblichkeit zukommen kann, da Gott allein unbedingte Unsterblichkeit besitzt<sup>32</sup>; Gilbert von Porrée lehnt eine natürliche Unsterblichkeit der Menschenseele wieder ganz ab, da sonst der Unterschied gegenüber Gott verwischt würde<sup>33</sup>. Später setzt sich die Auffassung von einer wesensgemäßen Unsterblichkeit der Menschenseele durch<sup>34</sup> — allerdings bleiben sich auch die entschiedensten Verfechter dieses Standpunkts bewußt, daß es hier nur um die Ausmalung des „Zwischenzustands“ geht und daß der Kern der christlichen Botschaft die Auferstehung ist<sup>35</sup> — : Nemesios bekämpft das aristotelische Verständnis der Seele als Form, weil so die Seele kein selbständiges Seiendes bilde, sondern nur eine unselbständige Seinsweise; Augustin sieht in der Seele den eigentlichen Menschen; Hugo von St. Viktor betrachtet die Seele allein schon als Person; Bonaventura läßt die Seele in sich aus Form und Stoff zusammengesetzt sein, um ihr so eine größere Selbständigkeit zu sichern; Albert der Große sieht die Seele nur in ihrem Verhältnis zum Leib als Form an, in sich selbst aber als Geist; selbst Thomas von Aquin schreibt der Menschenseele als einziger Form eine Unabhängigkeit vom Stoff zu. Heute scheint die frühchristliche Lehre wieder größeres Verständnis zu finden<sup>36</sup>.

Paul Bissels, Trier

---

<sup>31</sup> Wilhelm Goetzmann: Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Karlsruhe 1927, und Jaroslav Pelikan a. a. O.

<sup>32</sup> Joseph A. Fischer: Neues von Origenes, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) S. 256—271, hier S. 269.

<sup>33</sup> Richard Heinzmann: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1965.

<sup>34</sup> Paul Bissels: Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik, in: Franziskanische Studien 38 (1956) S. 241—295.

<sup>35</sup> Michael Schmaus a. a. O.

<sup>36</sup> „Im Grunde wäre ein Christentum ohne Unsterblichkeit der Seele nicht absolut undenkbar gewesen; Beweis: man hat es sich tatsächlich so gedacht. Absolut undenkbar hingegen wäre ein Christentum ohne Auferstehung des Menschen.“ (Etienne Gilson: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S. 196—197.)

## Von Cusanus zu Luther

Ein Bericht über das Buch von Reinhold Weier: Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft hrsg. v. Jos. Koch und Rudolf Haubst, Band 1, Münster i. W., Verlag Aschendorff 1967, XV und 237 S.)

Die ökumenischen Bestrebungen der Gegenwart fordern von der Theologie, daß sie erstlich und ernstlich sich bemühe, die theologische Gedankenwelt der andern Christen kennenzulernen. Protestantische Theologie ist stets von der Gefahr bedroht, Luthers Ideen ungeschichtlich zu isolieren. Der 1906 verstorbene Heinrich Denifle OP hat seinen heftigen Zorn darüber ausgelassen und mit seiner einzigartigen Kenntnis der größtenteils noch ungedruckten Werke scholastischer Theologen, über die er als Bibliothekar der Vaticana verfügte, nachgewiesen, wie stark auch auf Luthers Theologie das Gewicht des Mittelalters gelastet hat. Seitdem ist vieles besser geworden. 1938 hat F. J. Hahn auf Gemeinsamkeiten bei Faber Stapulensis und Luther und sogar auf die Kenntnis des Cusaners bei Faber den Finger gelegt. Hahn wertete freilich den Cusaner nur als neuplatonisch eingestellten Philosophen, ohne dessen Theologie zu verstehen. K. A. Meißinger hat sodann 1953 in seiner Schrift „Luther, Die deutsche Tragödie 1521“ den Faber als die wichtigste Quelle für die Schriftauslegung des jungen Luther bezeichnet. Aber noch 1958 wollte H. Bandt die Hauptideen Luthers allein aus dessen ganz persönlichem Schriftverständnis herleiten. Dagegen hat eine 1961 aus dem Nachlaß von E. Metzke herausgegebene Studie einige dem Cusanus und Luther gemeinsame Ideen erkannt, wenn sie auch den Cusanus nicht in allem verstand; an Faber hat sie freilich vorbeigesehen. Dabei entsprechen sogar in ihrer zeitlichen Abfolge die damals großes Aufsehen erregenden Schriftkommentare Fabers den Erklärungen der Heiligen Schrift, die der junge Luther vortrug.

Er war daher eine weitschauende Anregung des bekannten Cusanusforschers Rudolf Haubst, das Thema von der Verborgenheit Gottes, das in einer Schrift des Cusanus behandelt ist und in der Lutherforschung seit über 100 Jahren besonders beachtet wird, von Cusanus über Faber bis zu Luther zu verfolgen. Reinhold Weier, Priester des Bistums Fulda, hat diese Anregung aufgegriffen und durchgeführt. Er hat schon 1964 auf dem Cusanuskongreß in Bernkastel-Kues Früchte seiner Studien in einem der besten Referate mit verdientem Beifall zeigen können.

W. macht uns zunächst mit Faber bekannt. Dieser wurde um 1450 in der damals zu Burgund gehörenden Picardie geboren. Er begann seine Schriftstellerei erst um 1490, und zwar mit einer Einleitung in die aristotelische Philosophie, der mehrere Kommentare und lateinische Übersetzungen aristotelischer Schriften folgten. Der damals modernen Philosophie des nominalistischen Ockham blieb er zeitlebens abgeneigt. Von der neuplatonischen Philosophie wurde er erst später, aber noch vor 1500, begeistert, seitdem ihn die *contemplationes* des Raymundus Lullus tief ergriffen hatten. Lullus war seinerseits, wie die Bibliothek in Kues heute noch zeigt, von Cusanus hoch eingeschätzt worden.



Faber gab die neuplatonisch geprägten Schriften des Ps.-Dionys in der Übersetzung des Ambr. Traversari 1499 heraus. Um dieselbe Zeit wurde er auf Cusanus aufmerksam. Bei Clichtoveus, einem Schüler Fabers in diesen Jahren, konnte W. Cusanisches Gedankengut nachweisen. Faber selbst rät, nach dem Studium der aristotelischen Philosophie an Ps.-Dionys und Cusanus sich zu halten, um das intellektuale Wissen, das ihm höher steht als die ratio des Stagiriten, zu gewinnen. Im 1. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts trat bei Faber eine neue geistige Wende ein; er wurde von dem Studium der Heiligen Schrift angezogen und gab das Quincuplex Psalterium heraus, dem 1512 ein Kommentar zu den Paulinen folgte. Beide Bibelkommentare wurden überaus rasch verbreitet und gelangten auch bald nach Wittenberg. In ihnen findet sich nicht wenig, das Cusanus ausgesagt hatte. Dessen Schriften gab Faber nach jahrelangen Vorbereitungen 1514 heraus.

Nun stellt sich die Frage, ob und wie weit Luther, der den Cusanus erst in den dreißiger Jahren nennt, schon vor 1517 mit Gedanken des Nikolaus von Kues vertraut wurde. Weier ist freilich zu umsichtig, um nur den einen Kanal zu sehen, der von Cusanus über Faber zu Luther sich zieht. Die dem Cusanus wie Luther geläufige Idee, Christus sei der Inbegriff aller Tugenden, die der bekannten lutherischen Deutung unserer Heiligung gemäß Rom 1,17 vorarbeitete, konnte auch anderswoher dem Wittenberger zufließen, nämlich durch eine noch immer nicht aufgefundene Glossa aurea in Romanos.

Ehe nun W. in den Kern des Problems der Verborgenheit Gottes hineinstößt, umschreibt er in weitem Zirkelschlag den Umkreis der Frage. Vor allem sind die Lehre von der Erschaffung und die theologische Anthropologie darin eingeschlossen. Cusanus wie Luther verstehen die Erschaffung vom ewigen Wort Gottes her. Auf dieses Wort sollte der Mensch allezeit hören. Seine Sünde war, darauf nicht in demütigem Gehorsam achten zu wollen. Für Cusanus blieb dennoch dem Menschen die Möglichkeit einer rechten theologischen Spekulation in der Betrachtung des in der Schöpfung sich kundtuenden göttlichen Wortes. Dadurch klafft freilich der Abgrund der göttlichen Verborgenheit nur um so weiter auf. Luther dagegen hat dem gefallen Menschen eine rechte Gotteserkenntnis ohne Christus nicht mehr zugestanden. Auch der menschlichen Freiheit, für die Gotteserkenntnis sich zu entscheiden, hat Luther kein Feld mehr gelassen. Aber für Cusanus wie für Luther kommt der Mensch erst zu seinem Eigentlichen, wenn er als Bild Gottes sich betätigt.

W. möchte aber nicht aus Gemeinsamkeiten auf Abhängigkeit schließen. Darum stellt er die Vorfrage, ob die Grundlinien des Bildes vom verborgenen Gott auch bei Faber, dem Mittelsmann zwischen Cusanus und Luther, sichtbar sind. Um nicht auf einem zu schmalen Raum operieren zu müssen, erweitert W. das Gebiet seiner Beobachtungen. Die Probleme des Einen und Vielen, des Wortes und des Lichtes als Leitfäden und der Zweiheit von „Fleisch“ und „Geist“ im Menschen treten ins Blickfeld. Der Leser wird durch eine Reihe von Feststellungen überrascht: Cusanus, Faber und Luther messen der Konkupiszenz eine entscheidende Kraft bei; Cusanus und Luther verstehen diese nicht rein psychologisch, sondern sehen sie als eine Verkrümmung des ganzen Menschen an; anderseits stimmen Faber und Luther mehr überein in den Aussagen

über das Verhältnis von Fleisch und Geist; Cusanus und Luther wieder mehr in der Bestimmung des erbsündlichen Zustandes, obwohl Luther das Bild Gottes im Menschen anders geformt sieht als Cusanus und Faber.

Nach all diesen Zurüstungen greift jetzt erst W. das Problem der Verborgenheit Gottes an, das den Cusaner auf seine Weise beschäftigt hatte und von Faber ohne viele eigene Zutaten auf Luther überliefert wurde. Dabei ist W. sich der Gefahr wohl bewußt, die Theologie Luthers wegen ihrer historischen Bedingungen zu relativieren und das ihm Eigentümliche weniger zu werten.

Daß W. dieser Gefahr entgangen ist, zeigt schon die Betrachtung der dem Cusanus, Faber und Luther gemeinsamen Lehre, Gott werde nur von Gott her erkannt. Der Gang unserer Gotteserkenntnis *ex contrario in contrarium* ist für den Cusaner der Weg aus der sinnhaften Welt zu der Idee der geistigen Gottheit. Luther aber spannt diesen Gedanken in das göttliche Heilswirken ein: Was Gott, der *sub contrariis* wirke, mit uns eigentlich vorhabe, das verberge er unter einem Heilshandeln, das, menschlich gesehen, die Absicht des Gegenteils nahelege.

Die Verborgenheit Gottes sehen Cusanus, Faber und Luther sodann bei seiner Offenbarung, die enthüllend verhüllt. Aber Luther rückt energischer als die beiden andern Christus als das Mensch gewordene Wort Gottes in den Mittelpunkt; das ganze Leben Jesu mitsamt seinem Todesleiden, bei dem Gottes Zorn sich zeigte, offenbart und verhüllt.

Die Lehre von der verhüllenden Offenbarung haben sodann Cusanus, Faber und Luther für das Verständnis der Heiligen Schrift geltend gemacht. Der Buchstabe der Heiligen Schrift ist für Cusanus wie für Luther Hülle des verborgenen Geistes. Aber Luther sieht mehr als Cusanus in den Aussagen der Heiligen Schrift, wie Gott in der Heilsgeschichte *sub contrariis* wirke. Das führt ihn dazu, Christus, den Gekreuzigten, als den alleinigen Schlüssel zu ergreifen, der den Zugang zu Gottes verborgenem Wort aufschließt. Wenn auch bei Cusanus manche Gedanken über die Offenbarung des Verborgenen eine gewisse Nähe zu Luther verraten, so ist doch von ihm keine *theologia crucis* so wie von Luther ausgestaltet worden.

Cusanus hat nicht wie Luther um sein Heil gebangt und nicht wie dieser von Verzweiflung zum Glauben sich durchgelitten. Was Cusanus auch sagt über das Zusammensein göttlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in *coincidentia oppositorum*, Luther schritt weit darüber hinaus. Zwar hatte Faber in seinem Kommentar zum Römerbrief die göttliche Souveränität stark betont, aber er hatte auch die göttliche Voraussicht herangezogen, um die Freiheit des Menschen noch sehen zu können. Luther aber hat dem Menschen die Freiheit für sein Heilstun abgesprochen.

Luther hat für seine Lehre von der Prädestination die Unterscheidung der Liebe Gottes als eines *opus proprium* und des Zornes als eines *opus alienum* verwandt. Auch diese Doppelheit der Sicht göttlichen Handelns ist nicht, wie noch Karl Holl gemeint hat, auf Luthers eigenstem Boden gewachsen, sondern schon von Faber ihm gegeben worden. Wo Faber und Luther göttliche Liebe und Haß, Erwählung und Nichterwählung in eins fallen lassen, da wenden sie des Cusanus Lehre von der *coincidentia oppositorum* auf ein Problem an, an dem dieser vorbeigegangen ist.

W. hat durch mehrfache Wiederholungen und geschickte Zusammenfassungen die Beschäftigung mit schwierigsten theologischen Problemen dem Leser erleichtert. Mehrere klar aufgegliederte Indices erhöhen den Wert seines Buches. Gerne folgt man ihm auf seinen vorsichtig abgrenzenden Wegen. Seine Vertrautheit mit den Ideen eines Cusanus, Faber und Luther, seine weite und breite Kenntnis neuer und neuester Veröffentlichungen zu seinem Thema, seine bestimmte und doch nie ausfällige Weise, gegenteilige Meinungen abzulehnen, all das hebt sein Werk in die Höhe eines ökumenischen Gesprächs, das von belanglosen Ereignissen absehen kann, weil es einen Mittelpunkt der Theologie, die Verborgenheit Gottes, im Griff hält.

Prof. Ignaz Backes, Trier

## BESPRECHUNGEN

### KIRCHENGESCHICHTE

**Geschichte der Kirche.** Bd. IV: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. — Einsiedeln, Zürich, Köln; Benziger 1966, VIII, 487 S., 48 Bildtafeln, 15 Karten, Leinen 69,— (Subskr. 60,—) DM.

Die Arbeit an der großen in der deutschsprachigen Ausgabe vom Benziger-Verlag betreuten Kirchengeschichte geht erstaunlich zügig voran. Nach dem 1963 erschienenen Band 1 „Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen“ und dem 1965 herausgekommenen Band 3 über „Reformation und Gegenreformation“ liegt nunmehr bereits Band 4 vor, der „Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration“ behandelt. Band 2 über „Die Kirche im Mittelalter“ soll demnächst folgen.

Die äußere Anlage ist im wesentlichen die gleiche wie in den bisher erschienenen Bänden. Der durch gut ausgewählte Tafeln illustrierte und zugleich dokumentierte Text wird durch Anmerkungen sowie durch eine Auswahlbibliographie ergänzt und durch ein Personen-, Orts- und Sachregister erschlossen. 15 Karten vermitteln einen Eindruck von den kirchlichen und politischen Verhältnissen der wichtigsten Territorien, und eine Zeittafel soll dem Leser die Zuordnung von kirchengeschichtlichen und „politischen“ Ereignissen erleichtern.

Für die Darstellung der wichtigen und bis in unsere Zeit nachwirkenden Ereignisse und Entwicklungen im Zeitalter der Aufklärung und Revolution zeichnet Professor L. J. Rogier aus Nijmegen verantwortlich. Aufklärung und Religion, der Heilige Stuhl im 18. Jahrhundert, die Entwicklung des Episkopalsystems (mit Jansenismus und Febronianismus), Lehre und Leben (mit besonderer Berücksichtigung der Orden), die katholische Aufklärung, Kirche und Revolution, die europäische Diaspora, die Neue Welt — das sind die einzelnen Kapitel dieses wichtigen Abschnitts.

Die Geschichte der Kirche im Zeitalter der Restauration behandelt Professor G. de Bertier de Sauvigny aus Paris. Nach einer Einleitung über die geistigen und sozialen Strömungen im 19. Jahrhundert zeigt er das schwierige Verhältnis zwischen Papst und Kaiser — gemeint ist Napoleon — auf und schildert die Bemühungen der Päpste und ihrer Berater um den Kirchenstaat in den Jahren 1814–1846. Vier weitere Kapitel sind der Geschichte der Kirche in den verschiedenen Ländern und Territorien gewidmet, ehe dann die Auswirkungen der gesamten Entwicklung auf das religiöse und kirchliche Leben in dem entsprechenden Zeitraum noch einmal zusammenfassend dargestellt werden.

Besonders begrüßenswert ist der von Joseph Hajjar erarbeitete Anhang, in dem die besonders geartete — und bei uns meist wenig bekannte — Entwicklung der Kirche im Nahen Osten übersichtlich dargestellt und gewürdigt wird.

Für die Würdigung der Gesamtanlage des Werkes und der darin verfolgten Konzeption von Kirchengeschichtsschreibung schließen wir uns den Ausführungen von P. Stockmeier in dieser Zeitschrift (TThZ 74, 1965, 250 f.) an. Es seien jedoch einige kritische Hinweise erlaubt, die sich bei der Benutzung des hier zur Besprechung anstehenden Bandes aufdrängen. — Gleichzeitig mit der deutschen Ausgabe erscheint dieser Band nach Angabe des Verlags in Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch und Holländisch. Wir möchten freilich meinen, daß sich in dem Bemühen, einen so weiten Interessentenkreis anzusprechen, nicht nur die Bedeutung des Werkes, sondern auch seine Grenzen recht deutlich

zeigen; und das nicht erst, wo es um Übersetzungsprobleme geht. Wenn man um eines gefälligeren Textbildes und einer besseren Lesbarkeit willen die bibliographischen Hinweise und die notwendigen Anmerkungen in einem Anhang unterbringt, so mag das allenfalls noch hingehen. Ärgerlich wird es, wenn im Text zitierte Literatur — zumal wenn es sich um schwer zugängliche Abhandlungen oder gar Quellen handelt — bibliographisch nicht exakt nachgewiesen wird (z. B. S. 9, 22, 62, 92, 101, 105, 127, 153 u. ö.). Auch der wiederholt geübte Brauch, wörtliche Zitate bestimmter Personen nur durch den Hinweis auf Sekundärliteratur oder gar überhaupt nicht zu belegen (z. B. S. 21, 105 f., 283, 303 f., 310 u. ö.), entspricht wohl kaum den bei Handbüchern dieser Art eigentlich üblichen Gepflogenheiten. — Das in der Einführung zum Gesamtwerk gegebene Versprechen, den katholischen nationalen Gruppen in der germanischen und angelsächsischen Welt besondere Aufmerksamkeit zu widmen, ist im vorliegenden Band sicher erfüllt, wenn auch nicht immer mit letzter Akribie im Detail. So vermißt man z. B. eine Bezugnahme auf die neueren Arbeiten von H. Raab über Febronius und Clemens Wenzeslaus. Hontheim ist kein „adliger Luxemburger“ (S. 72), sondern entstammt einem Trierer Patriziergeschlecht, und das Urteil über Clemens Wenzeslaus (S. 74 ff.) — im Register übrigens fälschlich als „Kurfürst von Sachsen“ bezeichnet — wäre bei Berücksichtigung der Raabschen Arbeiten sicherlich etwas differenzierter ausgefallen. Das gelegentlich (z. B. S. 422 u. 440) erkennbare Bemühen, den deutschsprachigen Leser auf deutsche Übersetzungen von in der Bibliographie zitierten französischen oder englischen Werken hinzuweisen, ist leider nicht konsequent genug durchgehalten, wie man es überhaupt bedauern muß, daß die Herausgeber sich offenbar nicht entschließen konnten, die Bibliographie der deutschen Ausgabe im Bezug auf deutschsprachige Literatur überarbeiten und ergänzen zu lassen (vgl. als positives Beispiel etwa die entsprechende Verfahrensweise bei der 1963–1965 u. d. T. „Handbuch der Liturgiewissenschaft“ erschienenen deutschen Übersetzung des Werkes „L'Eglise en prière“, Tournai 1961). Hünemanns Buch über Klemens Maria Hofbauer werden deutsche Leser sicher lieber in einer der zahlreichen Originalauflagen lesen als in der 1953 erschienenen französischen Übersetzung.

Und schließlich noch ein Wort zur Übersetzung. „Religionswissenschaft“ ist im Deutschen ein so fest geprägter Begriff, daß man ihn nicht dort verwenden sollte, wo eigentlich die Theologie gemeint ist (S. 91 ff.). Da die „Gewissenskrise“, von der im ersten Kapitel wiederholt die Rede ist und die auch Aufnahme ins Register gefunden hat, weder mit der Gewissensfrage der jansenistischen Streitigkeiten noch mit der protestantischen Sekte der „Gewissener“ in Verbindung gebracht werden kann, bleibt eigentlich nur die Möglichkeit, daß auch dort, wo der Übersetzer eine „Krise des Gewissens“ einführt, jene „Krise des europäischen Geistes“ gemeint ist, von der kurz vorher (S. 4) unter Bezugnahme auf das Buch von P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935 (dt. Übers. Hamburg 1939) gesprochen wird; ein Vergleich der entsprechenden Textpartien zeigt das im übrigen eindeutig. Und was schließlich die Jansenisten als „Wildschweine des Königs“ (S. 60) angeht, so läge es doch vielleicht näher, die zitierten „bêtes noires“ im Sinne der französischen Redensart „c'est ma bête noire“ als Personen zu verstehen, die jemand (in diesem Fall dem König) in der Seele zuwider sind.

Diese kritischen Bemerkungen sind gewiß nicht mehr als Hinweise, und sie beschränken sich zudem — wo sie den formalen Bereich verlassen und auf das inhaltliche übergreifen — bewußt auf einen kleinen, in Deutschland und speziell in Trier besonders interessierenden Teil des umfangreichen Werkes. Sie wollen deshalb auch nicht als Polemik verstanden werden — das stände dem Rezensenten ohnehin nicht zu —, sondern als Anregung, diese Kirchengeschichte noch lesenswerter, zuverlässiger und instruktiver zu machen.

F. R. Reichert, Trier

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Theologische Akademie. Hrsg. v. Karl Rahner SJ und Otto Semmelroth SJ.  
Band III. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1966, 110 S., Paperback 6,80 DM.

Dieser dritte Band der Reihe enthält fünf Vorträge, die von Theologen des Jesuitenordens im Winter 1965/66 in Frankfurt und Köln gehalten wurden. Zur Einführung in den Geist der großen Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils (die Konstitution über die Kirche, über Liturgie, über Offenbarung und die Kirche in der Welt von heute) wird über folgende Themen gesprochen: J. Loosen „Kirche aus Priestern und Laien“, L. Bertsch „Erneuerte Liturgie aus neuem Verständnis der Kirche“, O. Semmelroth „Gottes Wort — in der Heiligen Schrift oder in der Kirche“, J. G. Gerhartz „Die Kirche in der säkularisierten Welt“. Karl Rahner faßt unter dem Thema „Kirche, Kirchen und Religionen“ noch einmal kurz die Gedanken zusammen, die er andernorts schon wiederholt geäußert hat, und die — unter Vermeidung eines religiösen Relativismus — die Glaubensüberzeugung vom Christentum als dem für alle Menschen geschaffenen und verpflichtend gemachten Heilsweg in Einklang zu bringen sucht mit dem allgemeinen



Heilswillen Gottes einerseits und dem Stand und der Entwicklung des Zahlenverhältnisses der Christen unter den Nichtchristen andererseits. Die Bändchen dieser Reihe sind für Laien und Seelsorger gleichermaßen geeignet, sie in das heutige theologische Denken einzuführen. J. Schmitz, Mainz

**Christentum und Religion.** Vier Beiträge von Heinrich Kahlefeld, Ulrich Mann, Bernhard Welte, Claus Westermann. — Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1966, 106 S., kart. 7,50 DM.

Dieses Bändchen enthält vier Referate, die auf einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing mit der Katholischen Akademie Bayern von je zwei Theologen beider Konfessionen im Frühjahr 1965 gehalten wurden. Dieses gemeinsame Unternehmen läßt schon erkennen, daß das Verhältnis zwischen Religion und Christentum auf beiden Seiten als Problem gesehen und diskutiert wird. Die beiden evangelischen Theologen behandeln die Themen: „Das Problem der Religion im Alten Testament“ (Claus Westermann) und „Religion als theologisches Problem unserer Zeit“ (Ulrich Mann); das zuletzt genannte Referat führt kurz aber gut in die Entstehung des Problems ein. Heinrich Kahlefeld untersucht unter dem Titel „Religion und christlicher Glaube“ das Verhältnis des Johannes-Evangeliums zur hellenistischen Umwelt. Bernhard Welte liefert einen Beitrag mit dem Thema „Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen“. Die Namen der Verfasser bürgen schon dafür, daß hier nicht in summarischen, konstruierten Alternativen gedacht und an der Wirklichkeit vorbeigeredet wird. Angesichts des immer weiter um sich greifenden Redens vom „religionslosen Christentum“ leistet dieses Buch einen guten Dienst zur Orientierung über dieses Problem. J. Schmitz, Mainz

**Beumer, Johannes:** Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II (Stuttgarter Bibel-Studien Bd. 20). — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966, 107 S., kart. 5,80 DM.

Diese Studie gibt zu kirchenamtlichen Dokumenten vom Ersten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, die sich auf die Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift beziehen, einen kurzen Kommentar und darüber hinaus hilfreiche Hinweise auf die zeitgenössische Theologiegeschichte, die zum Verständnis der Dokumente und des in ihnen sich widerspiegelnden Wandels der amtlichen Lehräußerungen beitragen. Für eine erste Orientierung über diese Fragen ein informatives Buch, das von einem ausgewogenen Urteilsvermögen zeugt. J. Schmitz, Mainz

**Dunas, Nicolas:** Wissen um den Glauben heute. — Luzern: Räber-Verlag 1966, 137 S., kart. 12,80 DM.

Die Einleitung stellt gut die Notwendigkeit der Rechtfertigung des christlichen Glaubens heraus — sowohl hinsichtlich des Glaubensaktes als auch hinsichtlich des Inhaltes, den der Glaube bejaht — und zwar im Blick auf die heutige Situation. Für diese wird die bedenkliche Entwicklung des Zahlenverhältnisses zwischen Christen und Nichtchristen nur als äußeres Anzeichen eines weit bedenklicheren Vorganges gewertet: Die Abneigung der denkenden Elite und der Massen gegen die christliche Botschaft. Die Erklärung, welche diesen Abfall einzig und allein oder auch nur vorwiegend auf sittliche Schwäche zurückzuführen sucht, wird mit guten Gründen als Fehldiagnose zurückgewiesen, und die Abwendung so vieler wertvoller Menschen vom Glauben damit motiviert, daß ihnen die christliche Botschaft unvereinbar erscheint mit jenen Wahrheiten, aus denen sie leben. Darum betont der Verfasser mit Recht, daß der Kampf um den Glauben sich heute auf der Ebene der Wahrheit abspielt. Damit hat er das Interesse an der Untersuchung geweckt, in der es um die Glaubensbegründung für den heutigen Menschen geht.

Der erste Abschnitt begegnet einer Reihe von Glaubensschwierigkeiten durch eine gut gelungene Darstellung des „Glaubensaktes“, die sich am Phänomen des menschlichen Glaubens orientiert. Das folgende Kapitel benützt zur Aufhellung der „Struktur des Glaubens“ geschickt den Dialog als Modell. Im dritten Abschnitt, der die Entwicklung des Glaubens behandelt, sind vor allem die Ausführungen über die „alte“ und „neue“ Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis und die kritische Synthese des Verfassers zwischen diesen extremen Positionen beim „Glaubwürdigkeitsnachweis“ interessant. Der folgende Abschnitt über „die Dimensionen des Glaubens“ faßt die Resultate der vorausgegangenen Überlegungen zusammen und bezieht die vermittelnde Funktion der Kirche in die Betrachtung mit ein. Das abschließende Kapitel behandelt in Form einer kleinen Literaturübersicht das Thema „Der Glaube in Kampf und Leben“.

Mit Recht bemerkt der Übersetzer in seinem Vorwort, daß diese in klarer Sprache verfaßte, überaus lezenswerte Studie die Arbeiten französischer Theologen der letzten

Jahrzehnte „für die wichtigsten Probleme des Glaubenstraktates zu einer an Umfang zwar geringen, aber gelungenen und überzeugenden Synthese“ zusammenfaßt.

J. Schmitz, Mainz

Der Dialog der Kirche. Hrsg. von Hans Pfeil, unter Mitarbeit von Eugen Biser, Heinrich Fries, Josef Hasenfuß, Paul-Werner Scheele. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1966, 129 S., kart. 7,80 DM.

Das Buch enthält einen Zyklus von öffentlichen Vorlesungen, mit denen sich die Phil.-Theologische Hochschule Bamberg dem Thema „Dialog“ zugewandt hat. Im Hinblick auf die verschiedenen Gesprächspartner des Dialogs, den die Kirche mit allen Menschen guten Willens führen will, behandeln die Vorlesungen den Dialog mit den Nichtglaubenden (H. Pfeil), mit den nichtchristlichen Religionen (J. Hasenfuß), den nichtkatholischen Christen (H. Fries), den innerkirchlichen Dialog (P.-W. Scheele) und den Dialog mit den Menschen dieser Zeit (E. Biser). Vorangestellt ist eine lesenwerte Abhandlung über „Sprache — Gespräch — Dialog“ von H. Pfeil. Am ansprechendsten sind in diesem Zyklus, der eine bescheidene Hilfe für den vom Vatikanum II aufgetragenen Dialog sein will (128) die Vorlesungen von H. Pfeil und E. Biser.

J. Schmitz, Mainz

Bouillard, Henri: Logik des Glaubens. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1966, 136 S. (Quaest. disput. Bd. 29), engl., brosch. 11,80 DM.

In diesem Buch sind sieben Untersuchungen aus den letzten fünfzehn Jahren gesammelt über Sinn, Ausgangspunkt und Aufbau der Fundamentaltheologie, über die christliche Freiheit, über das Problem der natürlichen Theologie bei Barth und Bultmann, über das Geheimnis des Seins im Denken Marceles und über die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Christentum im Denken Blondels. Die Perspektive, welche diese verschiedenen Untersuchungen miteinander verbindet, ist das Bemühen, die Entsprechung zwischen dem Sinn der christlichen Botschaft und der dem menschlichen Daseinsvollzug innewohnenden rationalen Struktur (= Logik der menschlichen Existenz) aufzuzeigen und auf diesem Weg die „Logik des Glaubens“. In welchem Ausmaß diese Standortbestimmung der heutigen Fundamentaltheologie, dieser Entwurf eines formalen Schemas der vernünftigen Zustimmung zur göttlichen Offenbarung, von Blondel her beeinflusst ist, läßt der letzte Aufsatz des Buches ahnen. Was hier in allen Aufsätzen lediglich als Entwurf eines formalen Schemas der Fundamentaltheologie angedeutet ist, hat B. Welte in seinen Büchern „Heilsverständnis“ (1966) und „Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“ (1967) in einer beachtenswerten Weise ausgeführt.

J. Schmitz, Mainz

Welte, Bernhard: Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1967, 120 S., Engl. Broschur 12,50 DM.

Das Buch enthält eine Folge von zehn öffentlichen Vorlesungen, die der bekannte Freiburger Religionsphilosoph und Theologe 1964 an der Universität Freiburg gehalten hat. Der erste Teil stellt die paradoxe Verfassung und Aufgabe des Menschen heraus, der in seiner Faktizität durch und durch von der Endlichkeit bestimmt ist, zugleich aber in seinem Daseinsvollzug von einer Dynamik angetrieben wird, kraft derer sich der Mensch an allem faktischen Ende stößt. Ausgehend von einer Analyse des menschlichen Daseins als In-der-Welt-sein wird die Endlichkeit als faktische und die Unendlichkeit als ideelle Grundbestimmung des Menschen aufgewiesen, das menschliche Dasein als Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit und der menschliche Seinsvollzug als Kampf der ideellen Unendlichkeit des Daseins gegen seine faktische Endlichkeit gedeutet. Der zweite Teil beschreibt, ausgehend von der Kindheit, Eigenart und Folge verschiedener menschlicher Daseinsgestalten, in denen der Mensch das Endliche mit dem Unendlichen in Übereinstimmung zu bringen sucht. Als die beiden großen Endstellungen treten anschließend Verzweiflung und Glaube hervor.

In diesen Vorlesungen zeigt sich der Verfasser als ein meisterhafter „meditierender Deuter“ (M. Müller) jener Grunderfahrungen menschlichen Daseins, die über alles Philosophieren hinausweisen. Da in unserer Zeit die Frage nach Gott die Menschen vor allem unter dem Aspekt berührt, ob der Glaube an Gott für die geschichtliche Existenz des Menschen konstruktiv oder destruktiv ist, erweist sich die vom Verfasser vorgetragene Deutung des Glaubens (im allgemein menschlichen und philosophischen Sinne verstanden) äußerst hilfreich; denn hier erscheint der Glaube als jene Grundhaltung, die Endlichkeit und Unendlichkeit annehmend bejaht; er befreit den Menschen von allen Tabus, weil dieser nun keine endliche Sache mehr unendlich wichtig nehmen muß. Zugleich wird die Angst überwunden und das Dasein frei für sich selbst und für alle Möglichkeiten des Daseins und der Welt.

J. Schmitz, Mainz

Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966, 2 neu ausgestattete Aufl., 104 S., engl. brosch. 7,80 DM.

Diese zehn Meditationen über die Grundhaltungen des Christen, die erstmals 1955 erschienen und nun seit 1966 in neuer Ausstattung, in zweiter, unveränderter Auflage greifbar sind, können uneingeschränkt als lohnende „geistliche Lesung“ empfohlen werden. Hier ist von jenem Geist die Rede, den Christus den Seinen mitgeteilt hat, durch den er ihnen Leben spendet: vom Geist des Glaubens, der Freude, der Wahrheit, der Geduld, der Liebe, der Freiheit, der sich als kirchlicher Geist in der Vielfalt seiner Gaben erweist. Die Lektüre macht Mut, bereichert und bereitet Freude.

J. Schmitz, Mainz

Welte, Bernhard: Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1966, 231 S., Lw. 24,80 DM.

Der Verfasser versucht in diesem Buch — herausgefordert durch die ersten Einwände, die Jaspers gegen den christlichen Offenbarungsglauben vorgebracht hat (7) — die Möglichkeit christlichen Glaubens von der Philosophie her neu herauszustellen durch den Aufweis der Konvenienz des philosophischen Selbst- und Weltverständnisses mit der im Christentum angebotenen Heilswirklichkeit. Das Vorwort erwähnt die großen Denker der Vergangenheit und Gegenwart, die den Verfasser zur Entwicklung seiner eigenen Gedanken angeregt und zu deren Klärung beigetragen haben: Neben Thomas von Aquin und Heidegger werden hier Hegel, Schelling, Kierkegaard und Blondel genannt.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert, von denen der erste das Fundament für das ganze Unternehmen legt: Vom Wesen der Theologie her wird die unerläßliche Aufgabe der Philosophie im Rahmen der Theologie eindringlich herausgestellt. Die Theologie ist wesentlich Hermeneutik (48), theoretische Ausarbeitung des Verstehens des Glaubens (49). Dieses Verstehen entspringt als Sache des Menschen einem Grund, dessen kritische Erhellung spezifisch der Philosophie zugehört: nämlich dem menschlichen Seinsverständnis und den aus ihm erwachsenden Denkmöglichkeiten. Deshalb gehört die Philosophie zur Theologie, sofern sie eben die Voraussetzungen des Verstehens zu klären hat. Im Rahmen dieser Überlegungen wird betont, daß das Seinsverständnis, in dessen Licht wir uns verstehend bewegen, den Menschen nicht in abstrakter Reinheit, sondern nur je in einer konkret-geschichtlichen Abwandlung gewährt ist.

Der zweite Teil setzt in vorsichtigen Analysen heraus, wie der Mensch in diesem Seinsverständnis sich selbst in eins mit allem Seienden bezogen weiß auf Heil. So wird die Überschrift des zweiten Teiles „Seinsverständnis als Heilsverständnis“ gerechtfertigt.

Der dritte Teil befragt die menschliche Wirklichkeit, wie es mit ihr bezüglich des Heiles stehe. In dieser Analyse tritt die menschliche Wirklichkeit als das Nicht-Heile hervor. Hier wird die reelle Differenz des faktischen menschlichen Daseins zu dem Heilsentwurf des seinsverstehenden Daseins bedacht, besonders die Artikulation dieser Heilsdifferenz in Tod und Schuld.

Der vierte Teil zeigt zunächst, daß die Erfahrung der Differenz zwischen dem faktischen Dasein und dem Heil nur möglich ist, weil dem Menschen ein Vorverständnis des möglichen Heiles schon vorausleuchtet. Anschließend werden alternative Möglichkeiten für ein menschliches Selbstverständnis in dieser Situation zwischen Heilsdifferenz und Heilsverständnis besprochen. In den beiden folgenden Paragraphen werden neue Dimensionen des Heiles auf Grund der den negativen Elementen der menschlichen Daseinserfahrung entsprechenden Positivität erschlossen und so die Konvenienz als leitendes Element des Heilsverständnisses ausgewiesen.

Im Verlauf dieser Untersuchung erweist sich nicht nur, daß im menschlichen Seinsverständnis sich ein den positiven Gegebenheiten des Christentums vorauslaufendes Vorverständnis des Heiles findet, das die Möglichkeit mit sich bringt, den wesentlichen Inhalt der christlichen Botschaft und die besondere Form, in der sie in der Geschichte ergangen ist, menschlich zu verstehen und zu vollziehen; sie macht auch aufmerksam auf die Richtung, in der die Heilswirklichkeit auftauchen kann.

In seinem 1964 erschienenen Buch „Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus“ hat Friedrich Rotter vom Phänomen der Religionen her die Idee eines Vorblicks auf die Offenbarung schon entwickelt und sie zur Rechtfertigung des Glaubens herangezogen. In der Untersuchung von Welte wird von dem Grund her, aus dem menschliches Verstehen entspringt, diese Idee eines Vorverständnisses des Heiles entfaltet und ihre Rolle im Daseinsvollzug herausgestellt. Damit kommt die Konvenienz in den Blick zwischen dem Seinsverständnis sowie dem sich darin abzeichnenden Ziel, um das es dem Menschen in seinem Daseinsvollzug geht, auf der einen Seite und der im Christentum angebotenen Heilswirklichkeit auf der anderen Seite. Die Mühe des Mitdenkens, die dem Leser abverlangt wird, wird reichlich belohnt. Sie wird zudem erleichtert durch die vorsichtige, gekonnte Formulierung der Gedanken.

J. Schmitz, Mainz

## LITURGIEWISSENSCHAFT

Martimort, Aimé-Georges: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. II: Die übrigen Sakramente und Sakramentalien. Heiligung der Zeit. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. XIV, 522 S. (Deutsche Übersetzung, hrsg. v. Liturgischen Institut, Trier), Lw. 38,— DM.

Es war für den Herder-Verlag sicher ein Wagnis, in den Jahren 1963—1965 die beiden Bände des Handbuches der Liturgiewissenschaft von Martimort (Hrsg.) in deutscher Übersetzung herauszubringen. War doch alle Welt in Erwartung der Liturgie-Reform, die französische Originalausgabe aber unter dem Titel „L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie“ war bereits 1961 erschienen (Tournai/Belg.). Mancher interessierte Leser fürchtete, ein veraltetes Werk zu kaufen.

Diese Befürchtung besteht zu Unrecht. Für den hier vorliegenden Band II konnte E. J. Lengeling die Reformen des II. Vaticanum noch einarbeiten, für den I. Band werden die entsprechenden Konzilsergebnisse in einem Anhang dieses II. Bandes (423—463) nachgetragen.

Aber auch ohne diese Ergänzungen verdient dieses Werk unter der liturgiewissenschaftlichen Literatur mit Respekt genannt zu werden. A.-G. Martimort hat sich auch in diesem II. Band eines hervorragenden Mitarbeiterstabes bedient, so daß ein wissenschaftliches Werk von hohem Rang und bleibendem Wert entstanden ist. Der deutsche Leser ist vor allem dankbar für die reichen französischen Literaturangaben. Die deutsche Literatur wurde von E. J. Lengeling ergänzt und auch für den I. Band in einem Anhang auf den neuesten Stand gebracht.

Während der I. Band den Grundfragen der Liturgie und der Eucharistiefeier gewidmet ist, wendet sich der II. Band den übrigen Sakramenten (3—145), den Sakramentalien (146—206), dem Kirchenjahr (210—323) und dem Stundengebet (324—422) zu. Den Schluß von genau 100 Seiten bilden die genannten Anhänge und die ausführlichen Register.

In einer oft erregenden Weise wird die Entwicklung der liturgischen Teilbereiche aufgezeigt und anschließend der heutige Ritus beschrieben und gedeutet. In dankenswerter Weise wird bei manchen Themen auch der Ritus der Ostkirchen einbezogen. Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt P. Salmon das Stundengebet mit seiner differenzierten Entwicklung und seinen zahlreichen Reformen.

Adolf Adam, Mainz

Das Karolingische Tonar von Metz. Herausgegeben von Walther Lipphardt, Münster/Westf. Aschendorff-Verlag 1965, XII, 309 S., 2 Tafeln (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, hrsg. von Odilo Heimig, Heft 43), kart. 48,— DM.

Die Quellenedition und rekonstruktive Bearbeitung im Vergleichsverfahren mit zeitgenössischen Quellen ist eine für die Liturgiewissenschaft wie auch für die Musikwissenschaft gleich wertvolle und begrüßenswerte Arbeit des verdienstvollen Forschers Walther Lipphardt. Berichte des Herausgebers in den Kongreßberichten über die internationalen Kongresse der Internationalen Gesellschaft für Musikwissenschaft 7. Köln 1958, 179 ff. und 9. Salzburg 1964, 158 f. — Vergl. Lexikon „Musik in Geschichte und Gegenwart“, Bärenreiter Bd. 13, 525 (Br. Stäblein), Musik und Altar 1967, Heft 1, 41 (H. Hücke).

Das in einer Sammelh. Metz, Stadtbibl. 351 f. 66—77' enthaltene Volltonar für Messe und Offizium ordnet wie die Volltonare der früheren Zeit die Antiphonen so an, „daß der Kantor jederzeit das Initium des betreffenden Gesanges erkennen konnte“. (Vergl. Lipphardt, Kongreßbericht 1958). Durch Differenzierung der Psalmschlußformel (in Metz „difinitio“ genannt) wird das Tonar auch zum Intonatorium.

Der Praeambel über die griechischen Namen der Kirchentöne folgt im Metzner Tonar der schon von Dom Huglo, Revue Gregorienne 31 (1952), 230 f. genannte Meßtonar, allerdings nur mit den Introitus- und Communioantiphonen, aber in liturgischer Ordnung nach dem Kirchenjahr. In der gleichen Anordnung folgen ca. 1600 Offiziantsantiphonen unter der Überschrift „antefonae“. Ein lückenhafter Tonar der Responsoria proluxa bildet den Abschluß. Der Gesamtkorpus des Tonars wird durch „Laudes regiales“ von einem sehr kurzen Musiktraktat f. 77' getrennt. Außer den griechischen Namen bringt er wertvolle Angaben über das auch heute noch in der Choraltheorie und Praxis zu schätzende System der musikalischen Korrespondenz von Psalmschluß und Antiphonbeginn.

Die Rekonstruktion des Metzner Tonars 870 für den Messe- und Offiziumsteil ergibt sich nach Lipphardt aus der liturgischen Anordnung der Antiphonen nach dem Lauf des Kirchenjahres. Allerdings ergeben sich einige „Komplikationen“ durch ungeordnete Einordnung der in der Quellenvorlage für den letzten Schreiber noch auf dem Rande notierten Nachträge. Lipphardt meint: „Da sehr viele davon sich als Antiphonen neuer Feste nach 835 festlegen lassen (z. B. Allerheiligen, Mariä Geburt 8. 9., Hl. Alexander und Gefährten) muß diese Vorlage etwa 50 Jahre vor der letzten Niederschrift unseres Tonars angesetzt werden. L. rekurriert auf die erste Rezeption der römischen Liturgie



in Metz durch Chrodegang unter Pippin und eröffnet damit die Möglichkeit, über das Antiphonale Missarum Sextuplex (hrsg. R. J. Hesbert OSB, Brüssel 1935) einen noch älteren Typus des Antiphonale Missarum zu erschließen. Die anlässlich der Translationen aus den Coemeterien in die römischen Stadtkirchen um 800 angenommene Neuordnung mit aus der Passio der Heiligen gewonnenen Antiphonen und Responsorien lernt Amalar auf seiner Romreise 830 kennen und berichtet in seinem „Liber de ordine Antiphonarii“, daß er viele römische Heiligenoffizien in die Metzger liturgischen Bücher aufgenommen habe. Die „die merkwürdigen Einschübe“ erklärende „neurömische Ordnung des Amalar von Metz“ sieht Lipphardt gestützt durch drei Responsorien, die nach dem Zeugnis des Amalar nur in römischen Büchern zu finden waren und durch ihn in die Metzger Liturgie eingeführt worden sind.

Der musikalische Charakter des Tonars übertrifft in seiner Vielfalt die wesentlich primitiveren Tonare des Aurelianus Reomensis und des Regino von Prüm, obwohl die Handschrift mit Ausnahme einiger Andeutungen keine Neumen enthält. Die Antiphonen werden durch eine systematische Differenzierung der „Diffinitiones“ nach bestimmten Formeln ersichtlich, jedoch erst in „mühsamer Arbeit der Durchprüfung des gesamten Antiphonenrepertoires“ (Lipphardt). „Auch ohne Neumen ermöglicht so unser Tonar die Bestimmung der Anfangsformeln von Antiphonen (selbst unbekannter) aus ihrer jeweiligen Umgebung. Nach Lipphardt muß von hier aus die Frage des Modalitätswechsels neu aufgegriffen werden. Es handelt sich vor allem um die grundlegenden Arbeiten von G. Jakobsthal, Die chromatische Alteration im liturgischen Gesang der abendländischen Kirche (Berlin 1897) und P. U. Bomm OSB, Der Wechsel der Modalitätsbestimmung in der Tradition der Meßgesänge vom IX. bis ins XII. Jahrhundert (Einsiedeln 1929). Der ganze Begriff des Modalitätswechsels in karolingischer Zeit bedarf so einer neuen Überprüfung, zumal U. Bomm nur zwei der älteren Quellen zur Verfügung standen. „Heute besitzen wir darüber hinaus noch vier andere wichtige Quellen aus so früher Zeit: das um 800 entstandene Tonarfragment von St. Riquier, unser Tonar M., das Antiphonale von Corbie und das Antiphonale von Noyon.“ Als vorläufiges Fazit seiner Forschung hält Lipphardt die Metzger Fassung für identisch mit der allgemein fränkischen. „Fränkischer Choral wäre dann gleichzusetzen jenem uns völlig unbekannten alt-römischen Choral, während die stadtrömische Fassung eine römische Sonderentwicklung im Laufe des nächsten Jahrhunderts darstellt (vergl. Hs. Arch. S. Pietro B 79 (12. Jh.).“ Als vermutlichen Verfasser des Metzger Tonars nennt Lipphardt den „magister Aldric“, den „senior cantor primicerius“ als Vermittler der Tradition Alkuins und seines Tonars, dem wertvollen Denkmal karolingischen Geistes und seiner ordnenden Kraft. Die liturgische und musikalische Forschung wird die mit großer Akribie gearbeitete Edition und Rekonstruktion in ihren sicheren Ergebnissen begrüßen und die neu aufgeworfenen Fragen zu beantworten suchen.

G. P. Köllner, Mainz

**Liturgisches Jahrbuch.** Vierteljahresshette für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier. 15. Jahr 1965. — Münster: Aschendorff-Verl. 280 S. Jahrgang in Leinwand gebunden 22,50 DM.

Auch dieser Jahresband 1965 ist ein liturgiewissenschaftliches Werk von bleibendem Wert. In seinen größeren Aufsätzen (8), seinen kleineren Beiträgen (12) und seinen Berichten (4) gibt er Zeugnis von jenem Stadium liturgischer Entwicklung, das sich zwischen dem Aufbruch des II. Vaticanum und der geplanten großen Liturgiereform erstreckt. Manche Beiträge sind von grundsätzlicher Bedeutung für das Verständnis der Liturgie überhaupt, wie z. B. der Aufsatz des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers E. J. Lengele über die „Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst“ (1–27). Wer sich diese gut fundierten Gedanken zu eigen macht, wird Liturgie nicht mehr ausschließlich gleichsetzen mit Kult im Sinne einer gemeinschaftlichen Gottesverehrung, sondern vor allem ihre erste und wichtigste Wesenskomponente beachten, das Tätigwerden des unser Heil suchenden und wirkenden Gottes. Solche Sicht bewahrt vor manchen gängigen Mißverständnissen, die ihre Wurzeln darin haben, daß man christliche Liturgie auf den gleichen Nenner bringt wie außerechristliche Gottes(Götter)verehrung. — Die zahlreichen im Wortlaut abgedruckten Dokumente zur liturgischen Neuordnung und kompetente Rezensionen liturgiewissenschaftlicher Neuerscheinungen verleihen jedem Heft einen dokumentarischen Wert. Neben solcher Anerkennung bleibt lediglich noch der Wunsch offen, es möchte doch eine so wertvolle Zeitschrift häufiger als nur viermal im Jahr erscheinen.

Adolf Adam, Mainz

**Bühler, Walter:** Das bewegliche Osterfest. Kalenderreform und Osterdatum. — Tübingen: Katzmann-Verl. 1965. 140 S., kart. 4,80 DM.

Der Arzt Walter Bühler, der nach dem Vorwort des evangelischen Theologen A. Köberle bei Goethe, Novalis und R. Steiner in die Schule gegangen ist, sieht sich durch die

Erklärung des II. Vaticanum über die Kalenderreform (Anhang zur Konstitution über die heilige Liturgie) veranlaßt, seinerseits zu diesen Fragen Stellung zu nehmen. Mit einem beachtlichen astronomischen Wissen macht er den Versuch, den derzeitigen Kalender einschließlich der Datierung des Osterfestes zu verteidigen. Sein Betrachtungsprinzip ist dabei die aus dem Augenschein gewonnene Symbolik der Gestirne, insbesondere der Sonne und des Mondes, ihrer Bewegungen und deren Verhältnis zueinander. Das Kirchenjahr sei in angemessenster Weise in diesen Kosmos eingebettet und verankert. Der Wochenrhythmus sei ein „mikrokosmisches Lebensgeheimnis“ (6). Er glaubt an eine tiefe Inspiration der Osterdatierung, da „im Jahresgang, im Mondenlauf und im Wochenrhythmus jeweils die obwaltende Sonnendynamik zum Brennpunkt wird, der das Ostergeschehen kosmisch beleuchtet“ (105). Bühler wirft dem II. Vaticanum unzulängliche Orientierung vor: „mit dem Bilde des beweglichen, majestätischen Rhythmenspiels von Sonne und Mond im Kopfe“ hätten „die Herzen so vieler Kirchenväter zur Herauslösung des Osterdatums aus dem Kosmos und zu seiner starren Fixierung“ nicht ja sagen können (111). Der sogenannte Weltkalender ist ihm „der Kalender eines Roboters, des ent-individualisierten, manipulierbaren Massenmenschen“ (131). — Der Rezensent glaubt, die Sachprobleme in seinem Aufsatz „Fragen der Kalenderreform“ (Trierer Theol. Zeitschr. 75 [1966/H. 3] 154–168) mit guten Gründen in einem anderen Licht aufgezeigt zu haben. Es sei hier nur die eine Feststellung erlaubt: Wer mit Bühler die auf dem Augenschein, nicht auf astraler Wirklichkeit beruhende Sonne-Mond-Symbolik zur Weltchrift für das Heilsgeschehen des Opfertodes und der Auferstehung Christi macht, schließt damit die Menschen der südlichen Hemisphäre von dieser kosmischen Katechese aus. Denn was unserem Augenschein an der jeweiligen Konstellation der Gestirne sinnvoll mit den Heilfesten verwoben erscheint, schlägt bei ihnen gerade ins Gegenteil um. Ein christlicher Kalender muß aber für alle Menschen sinnvoll sein. Darum ist die kosmische Verflochtenheit christlicher Feste, auch die in unseren Breiten übliche Jahreszeitsymbolik, eine für eine Weltkirche höchst bedenkliche Festlegung.

Adolf Adam, Mainz

Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Breviarium Romanum, herausgegeben und mit Erklärungen versehen von P. Dr. Peter Morant OFM Cap. Bd. II: Dreifaltigkeitssonntag bis letzter Sonntag nach Pfingsten. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1965. 1160 S. (Herder-Bücherei, Sonderausgaben). Taschenbuchausgabe mit Rückenverstärk. 19,80 DM, Plastikausgabe 30,— DM, Lederausgabe 40,— DM.

Bei der Besprechung dieses II. Bd. darf der Rezensent auf die des I. Bandes in dieser Zeitschrift (1965 S. 181 f.) hinweisen. Die dort getadelte Reimübersetzung der Hymnen wird in diesem Band nicht wiederholt. T. Krapf ist es gelungen, den Hymnen in einer neuen Übersetzung ein kraftvolles sprachliches Gewand und einen ansprechenden Rhythmus zu geben. Mittlerweile wurde dieses Brevier auf einstimmige Empfehlung des schweizerischen Episkopates für Nichtkleriker, denen der Gebrauch einer zweisprachigen Brevierausgabe nicht abverlangt wird, von Rom approbiert.

Adolf Adam, Mainz

## VERSCHIEDENES

Geistlicher Humor. Helttere Geschichten und Anekdoten. Karl Rauch und Christel Matthias Schröder. Freiburg: Herder-Verlag 1967, 125 S. (Herder-Bücherei Nr. 278), Pb. 2,80 DM.

Geistlicher Humor — kann Humor von oder über Geistliche sein; oder wenn von religiösen Dingen in witzigen Zusammenhängen die Rede ist. Daß nichts komischer wirken kann als das ausgerutschte Erhabene, gehört wohl zu der von Gott so gewollten Schöpfungsordnung. Und schließlich gibt es noch den Humor, der seiner inneren Qualität nach „geistlich“ ist und eine christliche Tugend genannt werden muß. Dem Anekdotischen entsprechend gehören die meisten Beiträge zu den beiden erstgenannten Gruppen. Aber über dem ganzen schwebt doch auch die Tugend des geistlichen Humors.

W. Breuning, Trier

---

**Beilagenhinweis:** Die dieser Folge beigefügten Prospekte der **Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh, Paderborn**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Friedrich Wetter, Mainz  
Das Sprechen Gottes in der Verkündigung  
der Kirche

Heribert Schmitz, Trier  
Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer  
im neuen Recht

Armin Volkmar Bauer, Löhndorf  
Unsere Auseinandersetzung mit dem  
modernen Unglauben

Gerhard Merk, Essen  
Pastoralökonomie

Besprechungen:  
Katechetik — Liturgiewissenschaft — Pastoral-  
theologie, Sozialwissenschaft,  
Kirchengeschichte

Heft 6  
November/Dezember 1967  
76. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße  
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kodierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.



# Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche

Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes<sup>1</sup>

Von Professor Friedrich Wetter, Mainz

Es ist eine allgemein anerkannte, gesicherte theologische Lehre, daß mit dem Ende der apostolischen Zeit die Offenbarung abgeschlossen ist. Dieser Überzeugung hat das Vaticanum II in der Konstitution *Dei Verbum* (n. 4) mit folgenden Worten Ausdruck verliehen: „Er (Christus) ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt... Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit.“

Diese Tatsache, daß die Offenbarung mit dem Christusereignis, näherhin mit dem Ende der apostolischen Zeit abgeschlossen ist<sup>2</sup>, birgt zwei Momente in sich: 1. Die Offenbarung kann in materialer Hinsicht keine Ergänzung oder Erweiterung mehr erfahren. Der Inhalt der Offenbarung, das Glaubensgut, ist vollständig konstituiert. 2. Es gibt auch in formaler Hinsicht im Bereich der öffentlichen Offenbarung kein Offenbarungsgeschehen mehr. Dieses zweite Moment muß eigens hervorgehoben werden, da mit der inhaltlichen Vollendung des Offenbarungsgutes keineswegs ein weiteres Offenbarungsgeschehen ausgeschlossen ist, durch das Gott zwar inhaltlich dem abgeschlossenen *depositum fidei* nichts Neues hinzufügte, wodurch er sich aber doch im wahren Sinn des Wortes offenbarte. Denn es kann nicht bestritten werden, daß Gott in verschiedenen Offenbarungsvorgängen inhaltlich das gleiche zu offenbaren vermag. Schließlich hat Gott in den vielen einzelnen Offenbarungsereignissen der sich über Jahrhunderte hin erstreckenden Offenbarungsgeschichte nichts anderes geoffenbart als „sich selbst und das Geheimnis seines Willens“ (DV n. 2). Mit dem Ende des apostolischen Zeitalters ist also die Offenbarung abgeschlossen. Es geschieht keine neue Offenbarung mehr, sondern nur noch Weitergabe der ergangenen Offenbarung.

Damit wird keineswegs behauptet, die Weitergabe der ergangenen Offenbarung setze erst nach dem Tod der Apostel ein. Das Gegenteil trifft zu. Das Neue Testament bezeugt an vielen Stellen, daß bereits in der

<sup>1</sup> Gastvorlesung, gehalten am 17. 2. 1967 vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

<sup>2</sup> DS 1501. 3070. 3421.

apostolischen Zeit ein großer Tradierungsprozeß im Gange ist<sup>3</sup>. Denn das entscheidende Offenbarungsereignis, das den Höhepunkt der gesamten göttlichen Offenbarungstätigkeit darstellt, ist ohne Zweifel das Christusgeschehen, das in Tod und Auferstehung des Herrn gipfelt. Daher beginnt die Weitergabe der ergangenen Offenbarung des Neuen Bundes nicht erst am Ende der apostolischen Zeit, sondern bereits mit den österlichen Ereignissen. Weitere Offenbarungsvorgänge können aber für das apostolische Zeitalter kaum ausgeschlossen werden, wenn diese auch im Dienste des zentralen Offenbarungsereignisses stehen und das darin Geoffenbarte nur noch entfalten und in diesem Sinne ergänzen wollen<sup>4</sup>. In der apostolischen Zeit, in der sich die „Eingründung der Offenbarung in die normative Urkirche“<sup>5</sup> vollzieht, sind demnach Offenbarungsgeschehen und Weitergabe der geschehenen Offenbarung ineinander verflochten, wobei die Weitergabe zweifellos den breiteren Raum einnimmt. Es ist schwierig und in vielen Fällen unmöglich, dieses Gewebe zu entflechten und im einzelnen anzugeben, wo ein Offenbarungsprozeß und wo ein Tradierungsprozeß vorliegt. Entscheidend ist jedoch, daß nach dem Ende der apostolischen Zeit keine neue Offenbarung mehr ergeht, sondern nur noch die ergangene, abgeschlossene Offenbarung weitergegeben wird. Damit ist zugleich gesagt, daß mit dem Ende der apostolischen Zeit Gottes offenbarendes Sprechen seinen Abschluß gefunden hat.

So drängt sich die Frage auf: Spricht Gott seit dieser Zeit nicht mehr zu den Menschen? Diese Frage wird nicht mit dem Hinweis beantwortet, Gottes Wort gelange durch die Weitergabe in der kirchlichen Verkündigung zu den Menschen späterer Zeiten. Denn Weitergabe des von Gott einmal gesprochenen Wortes durch Menschen ist kein Sprechen Gottes mehr. Es ist also zu untersuchen, ob sich im Verkündigungsgeschehen, das nicht mehr Offenbarungsgeschehen ist, doch ein Sprechen Gottes auch heute noch ereignet.

Auf diese Frage gibt uns das Vaticanum II eine deutliche Antwort. Zunächst erklärt es in der Liturgiekonstitution (n. 7): „Christus spricht selbst, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Es wird hier nicht gesagt: Wir hören, was Christus einst gesprochen hat. Das

<sup>3</sup> Siehe z. B. die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. 4. 1964, in: AAS 56 (1964) 712—718 und den Kommentar hierzu von J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien* (SBS 1), Stuttgart 1965; ferner P. Lengsfeld, *Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung*, in: *Mysterium Salutis I*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 263—282.

<sup>4</sup> Zu diesem Problem siehe J. Feiner, *Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung*, in: *Mysterium Salutis I* 526; A. Vögtle, *Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament*, in: *Concilium* 3 (1967) 18—23, bes. 20—23.

<sup>5</sup> J. Feiner, a. a. O. 527.

Sprechen Christi ist vielmehr als ein präsentisches Geschehen charakterisiert; es heißt: *ipse loquitur*. In der gleichen Konstitution findet sich an anderer Stelle (n. 33) die folgende Aussage: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volke; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft.“ Hier wird das Sprechen Christi ausdrücklich als ein Vorgang beschrieben, der sich in der Gegenwart abspielt<sup>6</sup>. Ebenso deutlich spricht sich das Vaticanum II aus in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ (n. 8). Wie aus dem Zusammenhang der Aussage im Konzilstext eindeutig hervorgeht, heißt es dort gerade im Hinblick auf die nachapostolische Kirche wörtlich: „Gott (gemeint ist der Vater), der einst gesprochen hat, ist ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes. *Sine intermissione colloquitur*.“ Zwei weitere Texte des gleichen Inhalts finden sich noch in Dei Verbum n. 21 und n. 25<sup>7</sup>. Das jüngste Konzil tritt also klar und deutlich für ein Sprechen Gottes oder des Herrn ein, das sich jetzt in der Kirche vollzieht, und zwar geschieht dies in der kirchlichen Verkündigung, in der Gottes Wort laut wird. Wenn in den angeführten Texten einmal Gott, der Vater, dann Christus als der Sprechende vorgestellt wird, so besteht zwischen diesen Aussagen kein Widerspruch, da der Vater immer durch den Sohn zu uns spricht und der Sohn immer das Wort des Vaters verkündet<sup>8</sup>. Der Sohn ist ja das personhafte Wort des Vaters, so daß sich in allem, was er tut oder spricht, Offenbarung vom Vater her ereignet.

Die Lehre, daß in der kirchlichen Verkündigung Gott selbst der Sprechende ist, kann nicht als neu bezeichnet werden. Sie findet sich schon in der Heiligen Schrift und ist daher schriftgemäß. Einige Aussagen des Neuen Testamentes sollen dies bestätigen.

Zuerst sei Röm 10, 14 genannt, wo es heißt: „Doch wie sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber sollen sie glauben, den sie nicht

<sup>6</sup> H. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie, Mainz 1964, 91 f., kommentiert diesen Text: „Damit wird gesagt, daß die Schriftlesungen nicht nur Erinnerungen an ein früher ergangenes Wort Gottes sind, daß in der Schriftlesung vielmehr Gott selbst uns anspricht, daß die Hörenden von Gott selbst angesprochen sind. Gewiß geschieht Verkündigung Christi nicht nur durch das Wort Gottes als Schriftlesung, vielmehr ist alles, was Christus verkündet, Wort Gottes. Verkündigung geschieht auch im Tun: ‚Sooft ihr dies tut, verkündigt ihr den Tod des Herrn.‘ Trotzdem geschieht in der Schriftlesung etwas Besonderes und Unentbehrliches, daß Gott uns selbst heute, jeweils im Gottesdienst anredet.“ Zum gleichen Problem F. M u ß n e r, Liturgiekonstitution und Schriftauslegung für die Gemeinde, in: TrThZ 25 (1966) 108—118, bes. 109 f.

<sup>7</sup> In Kapitel 6, das sich mit der Heiligen Schrift im Leben der Kirche befaßt, heißt es in n. 21: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf.“ Nach den Darlegungen in n. 25 wird die Schriftlesung, die vom Gebet begleitet ist, zu einem Gespräch zwischen Gott und Mensch.

<sup>8</sup> Z. B. Jo 17, 8. 14.

hörten? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündet?“ Die zweite dieser drei Fragen setzt voraus, daß man nur dann zum Glauben kommen kann, wenn man Christus hört. Πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; ἀκούειν τινός heißt nämlich „jemanden hören“, nicht aber „über einen etwas hören“; dies heißt im Griechischen ἀκούειν περί τινος<sup>9</sup>. Glauben kann man also nur, wenn man Christus selbst hört. Der sprechende Herr aber wird vernommen in der Verkündigung. Dies geht aus der dritten Frage von Vers 14 hervor: „Wie sollen sie (ihn) hören, wenn niemand verkündet?“ Im folgenden Vers 15 wird diese Verkündigung noch etwas näher bestimmt: „Wie aber sollen sie verkünden, wenn sie nicht ausgesandt werden? ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν;“ Das Verkündigen muß demnach in der Sendung, im ἀποστέλλειν gründen, wenn in ihr Christus vernommen werden soll. Da aber die neutestamentlichen Begriffe ἀποστέλλειν und ἀπόστολος eine Sendung mit Vollmacht meinen, wie sie in dem spätjüdischen Schaliach-Institut vorliegt, darf man sagen: Die Verkündigung, in der Christus seine Stimme erhebt, hat zur notwendigen Voraussetzung die Sendung der Boten, die Vollmacht einschließt. Von diesem Verständnis der Verse 14 und 15 her ist dann auch Vers 17 zu interpretieren: „So kommt der Glaube aus dem Hören, das Hören aber (kommt zustande) durch das Wort Christi, διὰ ῥήματος Χριστοῦ.“ Dieser letzte Ausdruck ist nach dem Vorausgehenden nicht zu verstehen als Wort über Christus, sondern als Wort, das Christus spricht. Zusammenfassend sei folgendes festgehalten: Der Mensch kommt zum Glauben nur, wenn er Christus hört. Der Mensch hört Christus in der Verkündigung, die auf Sendung und Vollmacht beruht. In dieser Verkündigung erhebt der Herr seine Stimme und spricht zu uns.

In 2 Kor 13, 3 schreibt Paulus: „Ihr verlangt ja einen Beweis dafür, daß Christus in mir redet, τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ.“ Wenn die Korinther von Paulus einen derartigen Beweis fordern, so ist ein solches Verlangen nur unter der Voraussetzung denkbar, daß Paulus den Anspruch erhebt, in seinem, nämlich des Apostels, Sprechen werde die Stimme des Herrn selbst vernehmbar.

In 2 Kor 5, 19 f. begegnet uns eine ähnliche Aussage: „Gott war es, der ... das Wort der Versöhnung in uns legte. An Christi Statt also walteten wir des Amtes, so daß Gott durch uns mahnt (ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν).“ In dem Ruf, der aus dem Munde des Apostels kommt, erhebt

<sup>9</sup> K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg/Br. 1957, 67; H. Schlier, Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg 1958, 14; P. Bormann, Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus, Paderborn 1965, 93.



Gott selbst seine mahnende Stimme, wir sollten uns mit ihm versöhnen lassen<sup>10</sup>.

Der gleiche Sachverhalt dürfte auch in 1 Thess 2, 13 gemeint sein. „Wir danken Gott ohne Unterlaß, daß ihr das Wort der von uns verkündeten Botschaft Gottes aufgenommen habt, nicht als Wort von Menschen, sondern als das, was es wahrhaft ist, als Wort Gottes.“ Das in diesem Zusammenhang entscheidende Wortgebilde λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ist in der deutschen Sprache ohne Auflösung kaum wiederzugeben. Der Ausdruck λόγος ἀκοῆς, das hörbar vernehmliche Wort, wird in zweifacher Hinsicht näher bestimmt, erstens durch παρ' ἡμῶν und zweitens durch den Genitiv τοῦ θεοῦ. Die erste Bestimmung will besagen, daß das Wort der Botschaft vom Apostel her zu den Thessalonichern gekommen ist. Es ist durch Menschenmund in der hörbaren Gestalt menschlicher Worte laut geworden. Die zweite Bestimmung, der Genitiv τοῦ θεοῦ, hebt das eigentliche Wesen dieses Wortes hervor. Es ist in Wahrheit gar nicht Menschenwort, sondern Gottes eigenes Wort. Indem der Apostel verkündet, spricht Gott selbst sein Wort. „Gott ist es, der redet, aber vom Apostel her kommt das Wort“, faßt Karl Hermann Schelkle den Inhalt dieses Wortgebildes zusammen<sup>11</sup>.

Auf eine Stelle soll noch kurz eingegangen werden, auf Hbr 12, 25: „Seht zu, daß ihr den Redenden nicht abweist; sind nämlich jene nicht entkommen, als sie den abwiesen, der sich auf Erden kundgab, werden wir es noch weniger, wenn wir uns abwenden von ihm, der vom Himmel her zu uns spricht.“ Nach dem Kontext dieses Verses werden hier die Offenbarung Gottes der alten Ordnung, das Reden Gottes auf Erden, und die neue Offenbarung, das Reden Gottes vom Himmel her, einander gegenübergestellt<sup>12</sup>. Die Menschen werden demnach in der neuen Ordnung von Gott vom Himmel her angesprochen. Wenn auch der Ausdruck „vom Himmel her“ schwer zu interpretieren ist, so genügt in unserem Zusammenhang die Feststellung, daß Gott die Menschen in der neuen Ordnung anspricht, und zwar so, daß dieses Ansprechen nicht auf die apostolische Zeit einzuschränken ist. Der Verfasser des Hebräerbriefes will hier nämlich sicher nicht eine Aussage machen, die nur die ersten, unmittelbaren Empfänger der Offenbarung betrifft, sondern eine Mahnung einschärfen, die sich an alle richtet, die die neutestamentliche Botschaft vernehmen. Dies geschieht in der kirchlichen Verkündigung des Wortes Gottes. In diesem Vorgang spricht Gott zu uns Menschen vom Himmel her.

<sup>10</sup> Zu dieser Stelle siehe auch H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Ermahnung nach dem Apostel Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg/Br. 1964, 334.

<sup>11</sup> K. H. Schelkle, a. a. O. 66.

<sup>12</sup> Vgl. O. Kuß, Der Brief an die Hebräer (RNT 8/1), Regensburg 1966, 204.

Die angeführten Stellen des Neuen Testamentes bezeugen also deutlich die Tatsache, daß in der Verkündigung der apostolischen Kirche Gott oder der erhöhte Herr selbst als der Sprechende am Werk ist<sup>13</sup>. Wenn nun auch der apostolischen Zeit eine Einmaligkeit zukommt und deshalb nicht alles, was für die erste Generation zutrifft, ohne weiteres auf die nachapostolische Kirche übertragen werden darf, so setzt sich doch in der nachapostolischen Zeit die Verkündigung der ersten Generation fort<sup>14</sup>. Denn auch in dieser späteren Zeit wird die gleiche Botschaft des Anfangs verkündet, und diese wird in der Kraft des gleichen Geistes auf Grund der gleichen, in der apostolischen Nachfolge weiterlebenden Sendung in absoluter Verbindlichkeit vorgelegt wie am Anfang, und sie wird verkündet mit dem gleichen Zweck wie am Anfang, nämlich Glauben zu wecken. Wenn also apostolische und nachapostolische Verkündigung unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung gleichgestellt werden, entspricht dies durchaus den Aussageabsichten des Neuen Testamentes. Denn Paulus meint an den genannten Stellen sicherlich nicht, die Angesprochenen seien unmittelbare Offenbarungsempfänger; er hat vielmehr die in der Kirche immer gegebene Lage vor Augen, daß die bereits ergangene Offenbarung in der Predigt vorgetragen wird. Für die Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche der späteren Zeit gilt darum dasselbe, was das Neue Testament für die Verkündigung der Kirche in der apostolischen Zeit bezeugt: In ihr ist Gott selbst als der Sprechende am Werk<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, Stuttgart 1939, z. B. 110, 154, 159 f., 185 u. ö.; K. H. Schelkle, Das Wort in der Kirche, in: TThQ 133 (1953) 282: „In der Verkündigung redet also Gott den Menschen an und handelt Gott am Menschen.“ H. Schlier, a. a. O. 13—18; ders., s. v. Wort, in: HThG II (München 1963) 859—861; I. Hermann, Kerygma und Kirche, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift J. Schmid, Regensburg 1963, 112: „Die Botschaft wird zwar von Menschen, den Aposteln und Zeugen, vorgetragen — in diesen Werkzeugen spricht jedoch als eigentliches Subjekt der erhöhte Kyrios. Weil der Erhöhte sich durch den Mund des bevollmächtigten und von πνεῦμα und δόναμις erfüllten Werkzeuges (vgl. 1 Kor 2, 4 f.) selber verkündet, hat das Kerygma Gegenwartscharakter, wo und wann immer es vorgetragen wird.“ Ders., Art. Verkündigung I. Biblisch, in: HThG II (München 1963) 759—763, bes. 760 f.; M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung, München 1964, 48—51; L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966, 186 f.

<sup>14</sup> Siehe H. Schlier, Wort Gottes 53—68, bes. 60 f.

<sup>15</sup> Das Gegenstück zu dieser Feststellung darf in der Lehre vom Glauben, der ja die Antwort auf die Offenbarungsbotschaft darstellt, gesehen werden. Die Theologie bezeichnet den Glauben als eine theologische Tugend, weil der Mensch im Glauben Gott selbst erreicht. Diese Unmittelbarkeit vollzieht sich nicht in der Weise, daß der glaubende Mensch Gott in der unverhüllten „Gestalt“ seines Gottseins erreicht, sondern in der kreatürlichen Gestalt des Wortes der Verkündigung. Es handelt sich hier um eine „vermittelte Unmittelbarkeit“. Daß eine solche Formulierung keinen Widerspruch einschließt, ist daran ersichtlich, daß

An zwei Tatsachen muß also festgehalten werden: 1. Das offenbarende Sprechen Gottes hat mit der apostolischen Zeit ein Ende gefunden. 2. Gott spricht auch heute noch immerfort zu uns in der Verkündigung der Kirche.

Aus der Konfrontierung dieser beiden Tatsachen stellt sich die Frage: Wie ist das gegenwärtige Sprechen Gottes zu verstehen, da es kein offenbarendes Sprechen ist? Dieses Sprechen soll ein wirkliches Sprechen Gottes sein, ohne daß sich dabei Offenbarung ereignet, wie sie durch den geschichtlichen Jesus und im Zeitalter der Apostel geschehen ist. Wie ist dieses sich in der Gegenwart vollziehende Sprechen Gottes näher zu verstehen?

Genügt die inhaltliche Übereinstimmung des in der Verkündigung vorgetragenen Wortes mit dem einst ergangenen Gotteswort, um von einem Sprechen Gottes in der Gegenwart reden zu können? Bei inhaltlicher Übereinstimmung kann man zweifellos sagen: Hier, in der Verkündigung, wird sein Wort verkündet. Damit spricht uns Gott aber noch nicht an. Wenn uns zum Beispiel jemand aus Platons Werken vorliest, so verstehen wir, was dieser Philosoph vor langer Zeit einmal in Worten zum Ausdruck gebracht hat. Wir nennen diesen Vorgang in unserer Muttersprache wohl auch ein Sprechen Platons zu uns; eine solche Redewendung hat aber doch nur in einem übertragenen Sinn Geltung. Tatsächlich spricht nämlich Platon nicht zu uns. Er ist nur der Urheber dieser Worte, die er einmal gesprochen oder niedergeschrieben hat. Was heute beim Lesen oder Hören dieser Worte geschieht, ist dagegen kein Sprechen Platons mehr. Denn heute ereignet sich keine Selbsterschließung dieses Mannes mehr auf uns hin. Darum kann er zwar als Urheber dieser Worte, die wir heute lesen und die uns seine Gedanken vermitteln, bezeichnet werden, nicht aber als der Sprechende. So bedeutsam die inhaltliche Übereinstimmung des einst gesprochenen Wortes mit dem jetzt verkündigten auch ist, sie allein reicht nicht aus, um ein Sprechen Gottes in der Verkündigung zu erklären.

Wie steht es, wenn neben dem inhaltlichen Moment der sachlichen Übereinstimmung noch das formale Moment mitberücksichtigt wird, nämlich die Sendung mit Vollmacht, mit der die Verkünder ausgerüstet sind? In der kirchlichen Verkündigung wird Gottes Wort ja nicht in unverbindlicher Weise vorgelegt, sondern mit absolut verpflichtendem Anspruch vorgetragen. Die Verkündigung ist getragen von der Autorität des Herrn, der den Verkündiger gesandt hat. Durch die Sendung vom Herrn her ist

wir auch eine durch Christus vermittelte Unmittelbarkeit zum Vater haben. Noch deutlicher wird diese Eigenart, die der Glaube mit den anderen theologischen Tugenden gemeinsam besitzt, wenn man berücksichtigt, daß den übernatürlichen Akten des Menschen ein übernatürliches Formalobjekt entspricht. Das Formalobjekt des Glaubens ist der Deus in se. Vgl. hierzu J. B. Alfaro, *Adnotationes in tractatum de Virtutibus*, Rom 1957, 111—168. 431—443.

der Verkündiger der Schaliach Christi, der mit Vollmacht Gesandte, der Repräsentant des Herrn. Kraft dieser Sendung steht er an Christi Statt. „An Christi Statt walten wir des Amtes“ (2 Kor 5, 20). Die Verkünder nehmen also Christi Platz ein, so daß die Stellungnahme ihnen gegenüber dem Verhalten zu Christus gleichkommt. „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16). Wie der Sohn auf Grund der Sendung durch den Vater diesen repräsentiert, so repräsentieren die Verkünder des Evangeliums den Herrn auf Grund der Sendung durch Christus.

Genügt das formale Element, die Sendung durch Christus, daß in der Verkündigung der Kirche sich ein Sprechen Gottes oder Christi vollzieht, also Gott oder Christus der Sprechende ist? Genau genommen, reicht dies nicht aus. Eine Sendung wird ja nur dann sinnvollerweise vorgenommen, wenn der Sendende selbst nicht kommt. Beauftragung als solche bewirkt nicht mehr als rechtmäßige Vertretung; der amtliche Verkündiger ist also der bevollmächtigte Vertreter des Herrn, aber nicht der Herr selbst. Der uns in der Verkündigung des Wortes Gottes anspricht, wäre folglich der Vertreter Christi, ein bevollmächtigter Überbringer oder Übermittler des Wortes, aber letztlich doch nicht der Herr selbst. Es käme dann auch nicht zu jener unmittelbaren Begegnung mit Gott oder Christus, die Paulus für den Glauben fordert<sup>16</sup>. Unter Einbeziehung des formalen Elementes, der Sendung, ist Gott nicht nur der Urheber des Wortes, das verkündet wird (wie im vorangehenden Beispiel), sondern auch der Urheber der Verkündigung. Das zweite, formale Moment ist also zwar notwendig, damit in der kirchlichen Verkündigung das Wort Gottes verbindlich vorgetragen wird; der Verkündiger muß nämlich von Gott für diese Aufgabe in Dienst genommen sein, und das geschieht durch die Sendung<sup>17</sup>. Damit ist aber immer noch nicht erklärt, daß Gott selbst uns in der Verkündigung anspricht.

Zu den vergangenen Ereignissen der Einsetzung des Wortes, die im Offenbarungsereignis geschah, und der Einsetzung der Verkündigung, die mit der für alle Zeiten gültigen Sendung geschah, muß also noch etwas hinzukommen, das es rechtfertigt, von einem Sprechen Gottes in der Verkündigung zu reden. Was hier gefordert wird, soll zunächst einmal ganz allgemein als eine in der Gegenwart sich vollziehende Tätigkeit Gottes

<sup>16</sup> Siehe die oben gegebene Erklärung von Röm 10, 14; ferner Anm. 15.

<sup>17</sup> Zum Zusammenhang zwischen Sendung und Verkündigung H. Schlier, Wort Gottes 18—22; H. Volk, Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962, 36 f.; L. Scheffczyk, a. a. O. 194 f. Zur Stiftung des Wortes Gottes und der Verkündigung durch Christus siehe H. Schlier, Die Stiftung des Wortes Gottes nach dem Apostel Paulus, in: Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht, hrsg. von O. Wehner und M. Frickel, Würzburg 1958, 170—189.



bezeichnet werden, die sich in der kirchlichen Verkündigung auswirkt. Was darunter zu verstehen ist, muß nun noch eingehender bedacht werden.

Zunächst soll ein Modellbegriff dargelegt werden, der es uns ermöglicht, die innere Struktur des Sprechens Gottes in der Verkündigung aufzuzeigen. Zu diesem Zweck dürfte sich die Wirksamkeit Gottes im sakramentalen Geschehen am besten eignen.

Wenn ein Sakrament gespendet wird, so ist Christus der Haupthandelnde, der sich des menschlichen Spenders und des sichtbaren Zeichens bedient, um seinem Heilswirken unter uns Sichtbarkeit zu verleihen. Sichtbares und Unsichtbares sind also voneinander zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen. Denn beides gehört zusammen und bildet das eine sakramentale Geschehen. Das sakramentale Zeichen oder die sinnenhaft wahrnehmbare Gestalt ist einfach die sichtbare Seite der Heilswirksamkeit des unsichtbaren Herrn. Diese Verbindung des sakramentalen Geschehens mit dem erhöhten Herrn kann man mit einer Vertikalen veranschaulichen und als einen aktual-kausalen Zusammenhang bezeichnen.

Das Sakrament ist jedoch noch auf eine andere Weise mit Christus verbunden. Der Herr hat nämlich die Sakramente als sichtbare Zeichen eingesetzt sowie Auftrag und Vollmacht zu ihrer Spendung erteilt. Dieser zweifache Konnex, der das Sakrament mit dem Jesus der Geschichte verbindet, ist der horizontalen Dimension zuzuordnen und kann als historisch-kausaler Zusammenhang bezeichnet werden.

Die vertikale und die horizontale Dimension lassen sich folgendermaßen zueinander in Beziehung setzen: Der Jesus der Geschichte hat die Sakramente als sichtbare Zeichen gestiftet, um durch sie als der erhöhte und folglich unsichtbare Herr trotzdem in sichtbarer Weise sein Heil an uns zu wirken. Er hat sein aktuelles Heilswirken selbst an die von ihm eingesetzten Zeichen gebunden. Nach Christi Absicht ist folglich der Aspekt, der mit der Horizontalen zum Ausdruck gebracht wird, dem anderen Aspekt untergeordnet, der in der Vertikalen seine Darstellung findet. Im sichtbaren Geschehen des sakramentalen Vollzugs, das vom Jesus der Geschichte herkommt, vollzieht sich die heilshafte Begegnung zwischen dem erhöhten Herrn und den Menschen<sup>18</sup>.

Was für die sieben Einzelsakramente gilt, trifft auch auf die Kirche als ganze zu, die als solche das Ursakrament ist. Ja, auf sie trifft dies in ursprünglicher Weise zu, da die Einzelsakramente nur Ausdifferenzierungen des Ursakramentes sind und diesem ihre sakramentale Struktur verdanken. Auch die Kirche ist in der horizontalen Dimension durch einen historisch-kausalen Zusammenhang mit dem Jesus der Geschichte ver-

<sup>18</sup> Vgl. F. Wetter, Die sakramentale Struktur des Konzils, in: MThZ 17 (1966) 1–12, bes. 4 f.

bunden, der die Kirche gestiftet hat. Sie ist zugleich in der Vertikalen durch einen aktual-kausalen Zusammenhang mit dem erhöhten Herrn verbunden, der sie erhält, indem er als ihr Haupt immerdar seinen Geist in sie, die sein Leib ist, einströmen läßt. Auch hier ist die Horizontale auf die Vertikale hingeordnet.

Diese Struktur, die der Kürze halber sakramentale Struktur genannt werden soll, bietet einen Modellbegriff, der geeignet ist, ein Bild von der Struktur des göttlichen Sprechens in der kirchlichen Verkündigung zu entwerfen.

Die Kirche als ganze ist nicht nur Ursakrament, sie ist ebenso auch „Urwort“<sup>19</sup>, das den Schatz des göttlichen Wortes enthält. Wie sich nun die Kirche als Ursakrament in den Einzelsakramenten konkretisiert und differenziert, so tritt sie als Urwort im Wort ihrer Verkündigung konkret in Erscheinung<sup>20</sup>.

Der Modellbegriff der sakramentalen Struktur läßt sich nun ohne Schwierigkeit auf das Wortgeschehen in der Kirche übertragen<sup>21</sup>.

Beginnen wir zunächst mit der horizontalen Dimension. Das Wortgeschehen der kirchlichen Verkündigung steht wie das sakramentale Geschehen in doppelter Hinsicht in historisch-kausalem Zusammenhang mit dem Jesus der Geschichte. Denn erstens ist Jesus der Urheber des Wortes, da die Kirche inhaltlich nichts anderes verkünden darf, als was Jesus als der Offenbarer des Vaters ihr anvertraut hat. Zweitens ist Jesus der Urheber der Verkündigung in formaler Hinsicht, insofern er der Kirche Sendung und Auftrag gab, sein Wort authentisch weiterzugeben.

Wie schon hervorgehoben wurde, genügt dieser zweifache horizontale Konnex noch nicht, um Jesus als den in der Verkündigung Sprechenden ansehen zu können. Dazu ist noch der vertikale Konnex mit dem Herrn erforderlich, der aktual-kausale Zusammenhang. Dieser vertikale Konnex kommt dadurch zustande, daß der Herr durch seinen Geist die Verkündigung aktiv trägt oder, anders ausgedrückt, daß sich der Herr durch seinen Geist in der Verkündigung erschließt. Eine assistentia negativa kommt daher als Erklärungsgrund nicht in Frage. Ein solcher Beistand genügt wohl, um die Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Lehrentscheidungen zu erklären. Er reicht aber nicht aus, um ein Sprechen Gottes im Verkündigungsgeschehen zu begründen. Dazu ist eine positive Wirksamkeit

<sup>19</sup> M. Schmaus, Kath. Dogmatik III/1 (München 1958) 794.

<sup>20</sup> Zur werthaftern und sakramentalen Existenz der Kirche O. Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt/M. 1962, 94–103; L. Scheffczyk, a. a. O. 176–182.

<sup>21</sup> Zur Sakramentalität des Wortes siehe z. B. J. Betz, Wort und Sakrament, in: Verkündigung und Glaube, Festschrift F. X. Arnold, Freiburg Br. 1958, 76 bis 99; K. Rahner, Wort und Eucharistie, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln-Köln 1960) 313–350; L. Scheffczyk, a. a. O. 264–286, bes. 264–272.

Christi notwendig. Es genügt aber auch nicht eine beliebige Einwirkung, wie sie beispielsweise bei einer gnadenhaften Erleuchtung vorliegt. Erfordert ist vielmehr eine qualifizierte Tätigkeit des Herrn, damit dieser selbst als der in der Verkündigung Sprechende bezeichnet werden kann. Diese Tätigkeit vollzieht Christus durch das Pneuma. „Das πνεῦμα ist zunächst der Geist Gottes, in dem dieser sich selbst erschließt. Es ist ferner — wir haben die Ausführungen von 1 Kor 2, 10 ff. im Auge — dieses πνεῦμα θεοῦ in der Weise des πνεῦμα ἐκ θεοῦ, des von Gott her wehenden Geistes, in dem Gott sich selbst zu erfahren gibt. Da Gott sich aber in Jesus Christus zu erfahren gibt, ist es auch das πνεῦμα Χριστοῦ, der Geist, in dem Christus sich gegenwärtig eröffnet und darin Gott. Das πνεῦμα Χριστοῦ könnte man auf Grund von Röm 8, 9 ff. sagen, ist Christus selbst in Hinsicht auf die wirksame Macht seiner Selbsterschließung. Es ist die Offenbarungskraft Christi selbst. Dieses Pneuma nun, die konkrete belebende und lichtende Macht des in Christus sich offenbarenden Gottes, waltet in beidem: in dem gesamten apostolischen Dienst des Evangeliums und in dem apostolischen Evangelium des Dienstes, in welche beide sich, wie wir hörten, Christus und in ihm Gott eröffnet hat<sup>22</sup>.“ Durch das Pneuma also erschließt sich Christus im Wort der Verkündigung, so daß er selbst es ist, der in diesem Worte spricht. Es dürfte sehr schwer, ja vielleicht unmöglich sein, dieses geheimnisvolle Wirken Christi durch seinen Geist begrifflich darzulegen. Wegen der Schwierigkeit einer begrifflichen Aussagbarkeit kann aber die Tatsache selbst nicht in Zweifel gezogen werden, zumal die Wirksamkeit des Geistes und das heißt, die Wirksamkeit Christi durch den Geist in der Verkündigung, von der Schrift eindeutig bezeugt wird<sup>23</sup>.

Weil in der Verkündigung in den zwei genannten Richtungen die Verbindung mit dem Herrn besteht, geschieht in ihr zugleich Bezeugung des vergangenen Offenbarungsereignisses und aktuelle Anrede durch Christus<sup>24</sup>.

In Entsprechung zum sakramentalen Geschehen läßt sich die gegenseitige Zuordnung der beiden Dimensionen auch hier noch näher bestimmen. Christus hat sein Wort und dessen Verkündigung seiner Kirche als bleibende, sichtbare Größe eingestiftet, um sich dadurch ein dauerndes Medium zu schaffen, durch das er die Menschen anspricht und so durch sein

<sup>22</sup> H. Schlier, Wort Gottes 26.

<sup>23</sup> H. Schlier, a. a. O. 21. 25 f.; ders., Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg/Br. 1964, 264—271; L. Scheffczyk, a. a. O. 190—192.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu auch E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, 31—36.

Wort heilshaft auf diese hin wirkt<sup>25</sup>. Das Wort, das der Kirche bei ihrer Gründung ein für allemal eingestiftet wurde und jetzt horizontal in der Kirche durch die Jahrhunderte hin weitergegeben wird, dient dem Herrn als sinnhaft wahrnehmbare Gestalt seines aktuellen Sprechens. Diese wahrnehmbare Gestalt des Wortes, das in der Verkündigung laut wird, ist keine Kulisse, hinter die sich der Herr, nachdem er einmal gesprochen hat, wieder zurückgezogen hätte und sich nun stumm verhielte. Sie ist vielmehr das Medium, durch das er unter uns in worthafter Gestalt gegenwärtig ist und uns anspricht. Damit ist die horizontale Dimension auf die vertikale hingeordnet, der folglich der Vorrang zukommt. Die Horizontale steht im Dienste der Vertikalen. Wie bereits festgestellt wurde, findet eine Sendung nur dann sinnvollerweise statt, wenn der Sendende nicht selbst kommt. Nun steht aber fest, daß Christus tatsächlich in der Verkündigung der Kirche spricht, also selbst gegenwärtig ist. Ebenso wenig kann bezweifelt werden, daß die Verkündiger des Evangeliums von Christus gesandt sind und folglich den Herrn vertreten. Demnach wäre der Herr selbst präsent und würde zugleich durch seine Gesandten vertreten. Liegt darin nicht ein Widerspruch? Diese Frage zwingt, die Funktion der Sendung im Verkündigungsgeschehen näher zu bestimmen. Christus sendet die Verkündiger, nicht weil er selbst nicht kommt, sondern weil er nicht sichtbar kommt. Die Sendung sichtbarer Menschen und deren sinnhaft wahrnehmbare Verkündigung ist also nicht dazu da, den abwesenden Herrn zu vertreten, sondern dem unsichtbaren Herrn Sichtbarkeit und Hörbarkeit zu verleihen. Ihr Sinn liegt darin, dem Sprechen Christi eine sinnhafte Gestalt zu geben<sup>26</sup>. Die Sendung, die im Jesus der Geschichte ihren Ursprung hat, wird in der apostolischen Nachfolge von Generation zu Generation weitergegeben und erweist sich für den Hörer der Botschaft als ein Kriterium dafür, daß ihn im Wort der menschlichen Boten Gott bzw. Christus selbst anspricht<sup>27</sup>. Diese Feststellung

<sup>25</sup> H. Volk, s. v. Wort, in: HThG II (München 1963) 867 f.

<sup>26</sup> Hierzu ließe sich eine Reihe von Parallelen in der Kirche aufzeigen. Ein Beispiel sei herausgegriffen. Christus ist das Felsenfundament seiner Kirche. Wenn nun Petrus in Mt 16, 18 ebenfalls zum Felsenfundament der Kirche bestellt wird, so ist die Felsenfunktion des Petrus zu der des Herrn nicht als Konkurrenz aufzufassen. Vielmehr nimmt Christus den Petrus in Dienst, um durch ihn seine eigene Funktion als einigendes und Stärke verleihendes Fundament der Kirche auch im Bereich der Sichtbarkeit auszuüben. Dasselbe ist gemeint, wenn Christus, der gute Hirte, Petrus zum Hirten seiner Herde bestellt (Jo 21, 15—17). Der eine gute Hirte, an dessen Seite kein anderer Hirte treten kann, will seine Hirtenliebe und Hirtensorge für die Seinen durch das Petrusamt in der Kirche auch sichtbar ausüben.

<sup>27</sup> Vgl. R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, Stuttgart 1939, 128.



macht nochmals deutlich, daß im komplexen Geschehen der Verkündigung die horizontale Dimension im Dienste der vertikalen steht.

Damit ist auch gesagt, daß das Wort des Herrn und das Wort der Kirche nicht einfach identifiziert werden können. Das Wort der verkündigenden Kirche ist ja nur das Medium des Wortes Christi, also nicht dieses selbst. Andererseits dürfen hier Gotteswort und Menschenwort auch nicht voneinander getrennt werden, da im Medium des menschlichen Wortes der Kirche die göttliche Person selbst uns anspricht. Das Menschenwort ist hier Selbstausdruck der göttlichen Person<sup>28</sup>. Zur Erläuterung und zugleich zur tieferen Begründung dieses Verhältnisses zwischen dem Wort Christi und dem Wort der Kirche kann das Verhältnis Christi zu seiner Kirche herangezogen werden, wie dies in der paulinischen Theologie unter dem Bild vom Haupt und vom Leibe dargestellt wird. H. Schlier faßt dieses Verhältnis folgendermaßen zusammen: „Im Leib Christi, der Kirche, ist Christus selbst da. Aber so wie der Mensch zugleich seinem Leib gegenübersteht, so ist es auch beim Leib Christi. Im Leib Christi ist Christus so da, daß er ihm, der Kirche zugleich gegenübersteht und sich zu ihm verhalten kann. Die Kirche als sein Leib ist nicht von ihm zu trennen. Sie ist aber auch nicht mit ihm in vollem Sinn zu identifizieren. Er und sie sind nicht dasselbe. Aber sie ist sein Leib oder er in seinem Leibe<sup>29</sup>.“ Entsprechend dieser Formulierung könnte man das Verhältnis zwischen dem Wort Christi und dem Wort der Kirche, wie folgt, zum Ausdruck bringen: Das Wort der Kirche ist als sinnhafter Ausdruck (Medium) des Wortes Christi nicht von diesem zu trennen. Es ist aber auch nicht mit dem Wort Christi in vollem Sinn zu identifizieren. Christi Wort und der Kirche Wort sind nicht dasselbe. Aber das Wort der Kirche ist die hörbare Gestalt des Wortes Christi oder das Wort Christi in seiner hörbaren Gestalt. Wie die Beziehung der Kirche zu Christus, so gründet auch die Beziehung des menschlichen Wortes der kirchlichen Verkündigung zum göttlichen Wort des Herrn letztlich im Geheimnis der Inkarnation, also in der Beziehung des Menschlichen zum Göttlichen in Jesus Christus. An diesem Geheimnis hat die Kirche samt ihrer Verkündigung teil. Darum gilt die gleiche Aussage, mit der das Konzil von Chalzedon das Mysterium der Inkarnation beschreibt, in analoger Weise auch für die Kirche und ihre Verkündigung. Das Menschenwort der kirchlichen Verkündigung darf nicht mit dem Wort Christi vermischt oder identifiziert werden, es darf aber ebenso wenig von ihm getrennt werden. In der menschlichen Gestalt Jesu von Nazareth begegnen wir dem ewigen Sohn Gottes. In dem Klang des menschlichen Wortes der Verkündigung vernehmen wir das göttliche

<sup>28</sup> L. Scheffczyk, a. a. O. 189 f.

<sup>29</sup> H. Schlier, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen, in: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg/Br. 1964, 300.

Wort des Herrn. Wenn in beiden Fällen auch eine Untrennbarkeit zwischen Göttlichem und Menschlichem vorliegt, so darf nicht übersehen werden, daß die Einheit, die die Untrennbarkeit begründet, jeweils eine andere ist. Während die Menschheit mit dem Logos durch die *unio hypostatica* vereint ist, besteht eine solche Einheit weder zwischen der Kirche und Christus noch zwischen dem Wort der Kirche und dem Wort des Herrn. Darum ist die Aussage von Chalzedon auch nur analog auf Kirche und Verkündigung anwendbar<sup>30</sup>.

Steht nun die hier vorgetragene Deutung des göttlichen Sprechens in der kirchlichen Verkündigung nicht im Widerspruch zu der eingangs hervorgehobenen Lehre vom Abschluß der Offenbarung mit dem Ende der apostolischen Zeit? Gottes Offenbaren ist nämlich so sehr vom Wort geprägt, daß man es einfach ein Sprechen, eine *locutio*, nennen kann, womit nicht in Abrede gestellt wird, daß sich das Offenbarungsgeschehen in Worten und Taten vollzog<sup>31</sup>. Wenn Gottes Sprechen also mit dem Ende der apostolischen Zeit abgeschlossen ist, in welchem Sinn kann dann noch von seinem gegenwärtigen Sprechen die Rede sein?

Gott hat sich in Jesus Christus uns Menschen erschlossen. Wenn nun dieser Offenbarungsvorgang als solcher abgeschlossen ist, so heißt das nicht, Gott habe sich nun wieder zurückgezogen in die Verborgenheit, in der er vorher war. Im Gegenteil, er, der sich in einer bestimmten geschichtlichen Stunde offenbart hat, bleibt der Offenbare. Wie das Sich-Offenbaren so ist auch das Sich-offenbar-Halten eine personale Tätigkeit, die vom handelnden Subjekt nicht abgelöst werden kann, sondern den andauernden Einsatz der Person fordert. Auch hier soll zum besseren Verständnis ein in der Theologie geläufiges Beispiel als Modell dienen.

Gott erschuf am Anfang die Welt aus nichts. Wir nennen diese Tätigkeit Gottes *creatio*. Die einmal ins Dasein gerufene Welt muß von Gott ständig im Dasein erhalten werden. Diese göttliche Tätigkeit nennen wir *conservatio*. *Creatio* und *conservatio* dürfen einerseits nicht identifiziert werden; denn „etwas aus dem Nichts ins Dasein rufen“ ist nicht dasselbe wie „etwas im Dasein erhalten“ oder „es nicht ins Nichts zurücksinken lassen“. Andererseits sind *creatio* und *conservatio* innerlich miteinander verwandt; denn in beiden Fällen ist Gott mit der gleichen Schöpferkraft am Werk, was schon daran ersichtlich ist, daß des *conservare* nur jener fähig ist, der auch zum *creare* imstande ist<sup>32</sup>. Daher

<sup>30</sup> Zum Thema Gotteswort im Menschenwort H. Schlier, Wort Gottes 17. 25. 27–34; ders., s. v. Wort, in: HThG II 859–862; L. Scheffczyk, a. a. O. 192–202. 243–263.

<sup>31</sup> Vaticanum II, Constitutio „*Dei Verbum*“ n. 4.

<sup>32</sup> Cat. Rom. I 2, 11: „Würde seine Vorsehung die Dinge nicht mit derselben Kraft, mit der sie am Anfang erschaffen wurden, erhalten, so würden sie so gleich in das Nichts zurücksinken.“

bestimmt Thomas von Aquin die *conservatio* einfach als *continuatio actionis*, qua (scl. Deus) dat esse<sup>33</sup>. Die erhaltende Tätigkeit Gottes besteht demnach einfach in einem gewissen „Fortdauern“ der erschaffenden Tätigkeit. Deshalb heißt die *conservatio* auch *creatio continua*, was natürlich nicht besagt, Gott würde aktualistisch ständig die in jedem Augenblick ins Nichts zurücksinkende Welt immer wieder neu erschaffen. Er erhält vielmehr das, was er einmal erschaffen hat, mit seiner Schöpferkraft ständig im Dasein.

Dieses Modell ist nun geeignet, das Verhältnis zwischen dem Sprechen Gottes im Offenbarungsgeschehen, das abgeschlossen ist, und dem Sprechen Gottes, das sich in der Verkündigung der Kirche ständig fortsetzt, näher zu bestimmen. Die beiden Größen dürfen nicht identifiziert werden. Denn im geschichtlichen Offenbarungsgeschehen, in dem sich Gott selbst uns erschlossen hat, ist dieser gleichsam aus seiner Verborgenheit herausgetreten und offenbar geworden. Durch sein Sprechen, das sich in der kirchlichen Verkündigung vollzieht, bleibt er offenbar. „Offenbar werden“ und „offenbar bleiben“ sind aber formal nicht dasselbe und dürfen daher ebensowenig identifiziert werden wie *creatio* und *conservatio*. Trotz dieser Verschiedenheit sind „offenbar werden“ und „offenbar bleiben“ innerlich so sehr verwandt, daß beides mit dem gleichen Ausdruck „sprechen“ charakterisiert werden darf. Beide Vorgänge sind personale Tätigkeiten, die als solche von Gott als ihrem Träger nicht ablösbar sind, sondern nur im personalen Vollzug von Gott her bestehen können. Das „Offenbar-Werden“ geschieht im Sich-Offenbaren Gottes, das „Offenbar-Bleiben“ geschieht im Sich-Offenhalten Gottes. Für das „Offenbar-Werden“ ist es unmittelbar einsichtig, daß es nur im personalen Vollzug geschehen kann. Das gleiche muß aber auch für das „Offenbar-Bleiben“ festgehalten werden. Eine Person bleibt nur so lange auf die andere Person hin offen, als sie sich selbst auf diese hin offen hält. Die einmal geschehene personale Selbsterschließung muß also immerfort erhalten werden, wie die einmal geschehene *creatio*, durch die die Schöpfung konstituiert wurde, die nachfolgende *conservatio* fordert, durch die die Schöpfung erhalten wird. Das bedeutet: Durch das „Offenbar-Werden“ Gottes kommt die Offenbarung zustande; sie wird durch diesen Vorgang gleichsam konstituiert. Deshalb könnte man dieses Geschehen *revelatio constitutiva* nennen. Das „Offenbar-Bleiben“ geschieht dagegen dadurch, daß Gott sich im aktiven Einsatz offenbar hält. Dieser Vorgang wäre dann als *revelatio continua* zu bezeichnen,

<sup>33</sup> S. theol. I q. 104 a. 1 ad 4.

in Entsprechung zur *conservatio* als der *creatio continua*<sup>34</sup>. Mit dieser letzten Darlegung ist gezeigt, daß auch jetzt noch von einem Sprechen Gottes die Rede sein kann, ja sogar sein muß, ohne daß dadurch gegen die Lehre von dem Abgeschlossensein der Offenbarung verstoßen würde.

Es wurden hier Fragen aufgeworfen und Antworten gegeben. Selbstverständlich sind die Antworten, die wir gefunden haben, keine letzten Antworten. Denn wie jede Antwort stellen auch sie uns vor neue Fragen. Aber das ist ja schließlich die Eigenart allen menschlichen, auch des wissenschaftlichen Findens, daß es uns von neuem auf die Suche schickt.

---

<sup>34</sup> Daß die sich in der Verkündigung vollziehende Selbsterschließung des Herrn in die „Kategorie der Offenbarung“ gehört, betont H. Schlier, Wort Gottes 22—25; S. 44: „Es setzt sich also in der Tat, wie wir gesagt haben, in der Verkündigung des Evangeliums jenes Geschehens seines Ursprungs, dem es sich verdankt, fort.“ Im gleichen Sinn äußert sich auch L. Scheffczyk, a. a. O. 187 f.: „Das apostolische Wort von Christus ist die weitergehende Offenbarung Christi selbst . . . . Man darf dieses Wirksamwerden des Heiles“ durch die Vergegenwärtigung des Heilshandelns Christi im Wort „als eine Fortsetzung der Offenbarung Christi bezeichnen.“ Für die noch weiter gehende Verwendung des Begriffes Offenbarung bei den Vätern und den mittelalterlichen Theologen siehe Y. Congar, Die Tradition und die Traditionen I, Mainz 1965, 153—157.



# Amtsenthörung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht

Von Professor Heribert Schmitz, Trier

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem Dekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche<sup>1</sup> für Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer eine Neuregelung angeordnet, deren Grundsätze in Art. 31 Abs. 3 enthalten sind. Am 6. 8. 1966 hat Papst Paul VI. mit Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“<sup>2</sup> dazu Ausführungsbestimmungen erlassen, die am 11. 10. 1966 in Kraft getreten sind und bis zum Erlaß eines revidierten Codex Iuris Canonici (CIC) gelten sollen<sup>3</sup>. Danach sind folgende Änderungen des geltenden Rechts verfügt: Der bisher bestehende Unterschied zwischen inamoviblen und amoviblen Pfarrern bzw. Pfarreien ist aufgehoben. Die vom CIC vorgesehenen Verfahrensweisen bei Amtsenthebung und Versetzung sollen überprüft und vereinfacht werden. Bis zum Erlaß des neuen CIC ist gemäß den Durchführungsbestimmungen für die Amtsenthebung das bisher schon für amovible Pfarrer geltende Verfahren der cc. 2157-2161 CIC anzuwenden<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> AAS 58, 1966, 673—701. Für die Konzilstexte und die Ausführungsbestimmungen werden folgende Abkürzungen verwendet: VatEp = Dekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche; VatEpNorm = Motu Proprio Pauls VI. „Ecclesiae Sanctae“ Teil I: Normae ad exsequenda decreta SS. Concilii Vaticani II „Christus Dominus“ et „Presbyterorum Ordinis“. VatLit = Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ über die heilige Liturgie. VatEccl = Konstitution „Lumen Gentium“ über die Kirche. VatPresb = Dekret „Presbyterorum Ordinis“ über Dienst und Leben der Priester. VatApLaic = Dekret „Apostolicam Actuositatem“ über das Apostolat der Laien.

<sup>2</sup> AAS 58, 1966, 757—787.

<sup>3</sup> VatEpNorm 20 (AAS 58, 1966, 768): § 1. *Episcopus potest, salvo iure de Religiosis vigente, quemlibet parochum, a paroecia legitime amovere, quandoque eius ministerium, etiam citra gravem ipsius culpam, noxium aut saltem inefficax reddatur ob aliquam ex causis in iure recensitis, aut aliam similem iudicio eiusdem Episcopi, adhibita usque ad Codicem recognitum ratione procedendi statuta pro parochis amovibilibus (cann. 2157—2161, C.I.C.), et servato iure Ecclesiarum Orientalium.*

§ 2. *Si bonum animarum vel Ecclesiae necessitas seu utilitas id postulet, Episcopus potest parochum transferre a sua, quam utiliter regit, ad aliam paroeciam aut ad quodlibet aliud officium ecclesiasticum. Parocho autem renuente, Episcopus debet ut translatio valide decernatur, eundem modum procedendi in omnibus servare, de quo supra.*

<sup>4</sup> Für ordensgeistliche Pfarrer verbleibt es bei der Regelung des c. 454 § 5 CIC; das Recht der Ostkirchen wird durch die Ausführungsbestimmungen nicht berührt.

Jeder Pfarrer kann auf eine andere Pfarrei oder ein anderes Kirchenamt gegen seinen Willen versetzt werden. Dabei ist das gleiche Verfahren anzuwenden, das für die Amtsenthebung gilt<sup>5</sup>.

### Die „*stabilitas*“ der Pfarrer

Der CIC hatte in c. 454 § 1 den Grundsatz aufgestellt, daß der Pfarrer als Leiter der ihm anvertrauten Pfarrei auf Dauer im Amt sein muß. Der Pfarrer sollte also nach dem Willen des Gesetzgebers Dauerhaftigkeit in seinem Amt besitzen, wobei allerdings eine Abberufung nicht gänzlich ausgeschlossen war. Nach der rechtlichen Ausgestaltung der Abberufungsmöglichkeit unterschied der CIC verschiedene Stufen der *stabilitas*<sup>6</sup>: Die größte Dauerhaftigkeit in ihrem Amt besaßen die inamoviblen oder unwiderruflichen Pfarrer; sie hatten ein Recht auf lebenslänglichen Besitz ihrer Pfarrei und konnten gegen ihren Willen nur bei Vorliegen bestimmter Gründe in einem genau umschriebenen Verfahren aus ihrem Amt entfernt werden. Die amoviblen oder widerruflichen Pfarrer hatten eine geringere Seßhaftigkeit in ihrem Amt und konnten leichter abberufen werden. Auch ihre Amtsenthebung oder Versetzung mußte nach Maßgabe des Rechtes (*ad normam iuris*), d. h. in dem dafür vorgesehenen Verfahren erfolgen (c. 454 § 2). Allein die ordensgeistlichen Pfarrer waren ohne besonderes Verfahren vom Ortsoberhirten wie von ihrem klösterlichen Obern frei abberufbar (*ad nutum*; c. 454 § 5)<sup>7</sup>.

Während der Unterschied zwischen der Amovibilität von welt- und ordensgeistlichen Pfarrern in der besonderen Stellung des Ordensmannes gründet, war die Unterscheidung zwischen amoviblen und inamoviblen Pfarrern durch Anordnung weltlicher Gewalt verursacht und schließlich im CIC verankert worden (c. 454 §§ 2—4)<sup>8</sup>. Durch die Aufhebung dieser Unterscheidung sind die Normen von c. 454 §§ 2—4 CIC abrogiert. Gleichwohl ist damit der vor Übernahme der Unterscheidung in das kanonische

<sup>5</sup> Über die Verpflichtungskraft der Konzilstexte vgl. J. Neumann, Die Verbindlichkeit der Beschlüsse: Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Chr. Hampe, München 1967, I 77—85.

<sup>6</sup> Vgl. W. A. Galvin, *The Administrative Transfer of Pastors*, Washington 1946, 95—97.

<sup>7</sup> S. dazu A. Fehringer, *Die Klosterpfarrei*, Paderborn 1958, 107 f.; E. Suárez, *De remotione parochorum*, Romae 1931, 111.

<sup>8</sup> Vgl. die das französische Konkordat von 1801 einschränkenden Organischen Artikel vom 8. 4. 1802; A. Amanieu, *Amovibilité, inamovibilité*; DDC I, 1935, 492—509. In der Verwendung der Worte „*amovibiles appellari solent*“ (c. 454 § 2 CIC) scheint das Bedauern des Gesetzgebers darüber seinen Niederschlag gefunden zu haben, daß er von der weltlichen Gesetzgebung eingeführte Bezeichnungen in den Gesetzestext aufgenommen und damit eine dem kanonischen Recht unbekannte Unterscheidung in der *stabilitas* der Pfarrer übernommen habe (ebd. 492).

Recht herrschende Zustand nicht einfachhin wiederhergestellt, da die Abberufung in einem bestimmten Verfahren zu erfolgen hat und da dem Heil der Seelen stärkeres Gewicht bei der Begrenzung der *stabilitas* der Pfarrer zugesprochen ist. Daß die Dauerhaftigkeit der Pfarrer in ihrem Amt im Laufe der Zeit bis zur Inamovibilität erstarrte, hatte wohl seinen Grund im Benefizialwesen der Kirche; der Gesichtspunkt der rechtlichen und wirtschaftlichen Sicherung des Pfarrers wurde allzu stark betont. Schon die Regelung der Amtsenthebung der Pfarrer durch das Dekret der SC Consist. „Maxima Cura“ vom 20. 8. 1910<sup>9</sup>, dessen Bestimmungen in ihren Grundzügen in den CIC übernommen wurden, hatte deutlich herausgestellt, daß die Festigkeit der Pfarrer im Amt in erster Linie eingeführt ist, dem Seelenheil zu dienen; gleichzeitig waren die Enthebungsgründe erstmals gesetzlich umschrieben und ein bestimmtes Verfahren festgelegt<sup>10</sup>. Obwohl dadurch die Gewalt des Bischofs gestärkt wurde, blieb das Recht der Pfarrer gewahrt<sup>11</sup>.

Da das Benefizialsystem heute in hohem Maß ausgehöhlt ist, weswegen es gemäß dem Konzilsdekret „Presbyterorum Ordinis“ über Dienst und Leben der Priester<sup>12</sup> sogar aufgegeben werden soll<sup>13</sup>, und Besoldung und Versorgung der Geistlichen weithin auf anderer Grundlage erfolgen<sup>14</sup>, andererseits Sinn und Aufgabe des amtlichen Kirchendienstes und damit des Pfarramtes tiefer erkannt sind, war die Forderung nach Abschaffung oder Einschränkung der Inamovibilität nur allzu berechtigt<sup>15</sup>. Die Beseitigung des Unterschieds zwischen inamoviblen und amoviblen Pfarrern besagt aber in keiner Weise, daß der in c. 454 § 1 CIC ver-

<sup>9</sup> AAS 2, 1910, 636—648.

<sup>10</sup> Das im Dekret „Maxima Cura“ geregelte Verfahren galt ohne Unterschied für inamovible und amovible Pfarrer; erst der CIC führte verschiedene Verfahrensweisen ein.

<sup>11</sup> Vgl. Wernz-Vidal, *Ius canonicum VI*, Romae 1949, n. 743 p. 725.

<sup>12</sup> AAS 58, 1966, 991—1024.

<sup>13</sup> VatPresb 20 II. Wenn es im Konzilstext ferner heißt, daß das Benefizialsystem wenn nicht aufgegeben, dann wenigstens so reformiert werden soll, *ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps, intellegi debet quodlibet munus stabilius collatum in finem spiritualem exercendum*, so läßt sich gegenüber dem Recht des CIC eine Änderung nur insofern feststellen, als im Konzilstext deutlicher gesagt ist, was ohnehin schon in c. 1409 CIC enthalten war. — Zu den Fragen um das Benefizium s. K. Mörsdorf, *Kritische Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff: Festschrift K. G. Hugelmann*, Aalen 1959, I 383—398; R. A. Strigl, *Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation*, München 1960, 98—134; H. Schmitz, *Die Gesetzessystematik des CIC, Lib. I—III*, München 1963, 76—86.

<sup>14</sup> S. dazu VatPresb 21 und VatEpNorm 8.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Fragen an das Konzil, Freiburg 1961, 107 f.

ankerte Grundsatz der *stabilitas* der Pfarrer ebenfalls aufgehoben ist. Er ist sogar noch betont und näher umschrieben worden: „Die Pfarrer aber sollen sich in ihrer jeweiligen Pfarrei jener Festigkeit erfreuen, die das Seelenheil erfordert<sup>16</sup>.“

Bei der Aufstellung der konziliaren Normen über Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer haben sich die Konzilsväter von zwei Prinzipien leiten lassen. Es ging ihnen darum, das Prinzip „Das Heil der Seelen ist oberste Norm“ stärker als bisher zur Geltung zu bringen; andererseits konnten sie die grundlegende Erkenntnis nicht unberücksichtigt lassen, daß sich die Pfarrer in ihrem Amt einer gewissen Seßhaftigkeit erfreuen müssen, damit die Seelsorge nicht von dorthier Schaden leide<sup>16a</sup>. Daher ist mit dem Grundsatz von der *stabilitas* der Pfarrer eine doppelte Aussage gemacht. Zunächst ist mit ihm gesagt, die geordnete und fruchtbare Ausübung der alltäglichen Seelsorge in der Pfarrei verlangt, daß der Pfarrer auf Dauer im Amt sein muß. Wie der Diözesanbischof nicht Verwaltungsmann des Papstes ist, so ist der Pfarrer nicht einfachhin Verwaltungsbeamter, Vertreter oder Vikar des Bischofs für einen Teil der Diözese, wenngleich der Pfarrer in einem stärkeren und andersgearteten Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Bischof steht als dieser zum Papst<sup>17</sup>. Die Pfarrei ist gleichsam Teil und lebendiges Glied des Bistums, in welchem die Gläubigen, durch ihren Hirten geeint, einen Teil des Volkes Gottes bilden und an ihrem Ort auf eine gewisse Weise die Gesamtkirche darstellen<sup>18</sup>. Der Pfarrer aber hat in dem ihm anvertrauten Teil der Diözese, wenn auch in Unterordnung unter die Autorität des Diözesanbischofs, so doch gleichsam als eigener Hirt, in eigenem Namen und in eigener Verantwortung den pfarrlichen Dienst zu versehen<sup>19</sup> und ist so in vorzüglicher Weise Mitarbeiter des Bischofs (VatEp

<sup>16</sup> VatEp 31 III: *Parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio, quam animarum bonum requirat.*

<sup>16a</sup> Vgl. auch die Konzilsrede des Pfarrers Luis Marcus aus Madrid auf der 124. Generalkongregation am 17. 11. 1964: „Sie (die Pfarrer) verstünden die Gründe, die für die Abschaffung der Inamovibilität (Unabsetzbarkeit) der Pfarrer sprechen, sähen aber andererseits die Notwendigkeit einer gewissen Stabilität im Interesse der Seelsorge.“ (L. A. Dorn - G. Denzler, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der 3. Session, Nürnberg 1965, 384).

<sup>17</sup> Vgl. VatEcll 28.

<sup>18</sup> VatEcll 28 II, VatLit 42 I, VatApLaic 10 III; Intervention von Weihbischof E. Schick vom 10. 10. 1963 auf dem Vaticanum II (abgedruckt in deutscher Sprache: Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Chr. Hampe, München 1967, I 258 f.); W. Beinert, Die Una Catholica und die Partikularkirchen: TheolPhil 42, 1967, 1—21.

<sup>19</sup> Die Betonung des Satzteils *tamquam pastoribus propriis* (VatEp 30) verkennt nicht, daß Gewalt in der Kirche letztlich immer *potestas vicaria* ist.



30 pr.)<sup>19a</sup>. Seiner Aufgabe kann er nicht gerecht werden, wenn er nur das tut, was in der Pfarrseelsorge Tag für Tag an geistlichen Funktionen und Verwaltungsaufgaben zu vollziehen anfällt. Das Heil der Seelen verlangt mehr. Wie in der Gesamtkirche und in den Teilkirchen<sup>20</sup>, so ist auch für die einzelne Pfarrei eine seelsorgliche Konzeption notwendig<sup>21</sup>. Diese aber kann der Pfarrer nur erarbeiten, entfalten und durchführen, wenn er mit einer gewissen Dauer des Verbleibens auf einer Pfarrstelle rechnen kann und nicht befürchten muß, wie ein Hilfsgeistlicher abberufen oder versetzt zu werden. Die für den Pfarrer geforderte Festigkeit im Amt hängt eng damit zusammen, daß das Pfarramt zu den Grundämtern der Kirche gehört, d. h. zu den Ämtern, aus deren Gefüge sich die kirchliche Organisation aufbaut<sup>22</sup>. Bei ihnen würde sich eine mangelnde *stabilitas* der Amtsinhaber — je nach dem Rang der Amtsstufe<sup>23</sup> mehr oder weniger stark — auf das Gefüge der Kirche und damit auf die Seelsorge allzuleicht schädlich auswirken.

Das Amt des Pfarrers ist wie jedes Amt in der Kirche Dienst<sup>24</sup>. Der Sinn des pfarrlichen Dienstes aber besteht im Heil der Seelen (VatEp 31 II). Das Heil der Seelen ist der oberste Grundsatz, von dem her alle Anordnungen des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche geprägt sind und von dem her sie allein verstanden werden

<sup>19a</sup> Was in der Bezeichnung Mitarbeiter enthalten sein dürfte, umschreibt P. Picard, *Priesterberuf und Seminar*: P. Picard-E. Emrich, *Priesterbildung in der Diskussion* (Probleme der praktischen Theologie 3, Mainz 1967) 88, wie folgt: „Mit dem Begriff Mitarbeiter ist im beruflichen und gesellschaftlichen Leben gegenwärtig noch eine persönliche Einschätzung verbunden, die wesentlich von der des ‚Angestellten‘, ‚Helfers‘, ‚Untergebenen‘ verschieden ist. Eigenes Urteil und Mitspracherecht, selbständige Planung, an die individuelle Fähigkeit geknüpfte und nicht mechanisch austauschbare dienstliche Stellung gehen einher mit Loyalität, Zusammenarbeit und bereitwilliger Unterstellung unter die Weisung des verantwortlichen ‚Ersten‘ und Vorgesetzten“.

<sup>20</sup> Vgl. dazu K. R a h n e r, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, Freiburg 1966, 19–24.

<sup>21</sup> Vgl. dazu vor allem A. M ü l l e r, *Pfarrer, Laie, Gemeinde*: *Diakonia* 1, 1966, 12–28, bes. 20 f.

<sup>22</sup> Vgl. K. M ö r s d o r f, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, Paderborn <sup>11</sup>1964, 274 f.; H. S c h m i t z, *Die Gesetzssystematik des CIC* 81 f.

<sup>23</sup> Vgl. H. S c h m i t z, *Die Gesetzssystematik des CIC* 133 f.

<sup>24</sup> F. H e i n e r, *Die remotio oeconomica oder die Amtsversetzung eines Pfarrers auf dem Verwaltungswege* (AfkKR 77, 1897, 124–130) hat darauf schon vor Erlass des Dekrets „*Maxima Cura*“ (1910) und vor Publikation des CIC hingewiesen: „Die Kirchenämter sind weder ihrer selbst wegen da, noch für die Kleriker der Kleriker wegen, sondern für die Zwecke und die Aufgaben der Kirche, die Gläubigen zu ihrem überirdischen Ziele zu führen“ (124). Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Dienstfunktion des kirchlichen Amtes stark betont. Vgl. ferner H. K ü n g, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 458–562.

können; von ihm her ist und muß die ganze Seelsorge und deren rechtliche Regelung bestimmt sein (VatEp 25 I, 32). Als Zweck der neuen Normen über Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer ist im Konzilstext eigens angegeben, „damit der Bischof besser den Erfordernissen des Seelenheiles Rechnung tragen kann“ (VatEp 31 III). Nach dem obersten Grundsatz ist daher auch die *stabilitas* der Pfarrer zu bemessen. Sie muß so stark sein, daß sie für das Heil der Seelen dienlich ist und dieses nicht durch allzu häufigen Wechsel der Pfarrer Schaden leidet. Das Heil der Seelen ist andererseits aber auch Maßstab, nach welchem sich die *stabilitas* der Pfarrer im konkreten Fall zu richten hat. Sie kann also nie so stark sein, daß es dem Diözesanbischof unmöglich ist, den Pfarrer von seinem Amt zu entheben oder zu versetzen, wenn das nach dem Urteil des Bischofs notwendig oder nützlich ist. Es wird für den Bischof nicht in jedem Fall leicht sein, die rechte Mitte einzuhalten. So darf und muß gefragt werden, ob nach dem jetzt geltenden Recht der Pfarrer in der für sein Amt notwendigen *stabilitas* genügend gegenüber menschlicher Willkür und Rechtsmißbrauch gesichert ist oder wie er gegebenenfalls im künftigen Recht besser geschützt werden kann, ohne daß wieder eine Inamovibilität, die ja schon bisher nicht absolut war, eingeführt wird.

### Die Amtsenthebung

Unter Amtsenthebung (*amotio*) ist die Entfernung eines Pfarrers aus seinem Amt zu verstehen, die bei Vorliegen bestimmter Gründe in einem besonderen, genau umschriebenen Verfahren erfolgt. Sie muß von der Amtsentsetzung (*privatio*) unterschieden werden, die nach einer Straftat in einem gemeingerichtlichen Verfahren ausgesprochen wird. Das zur Gültigkeit der Amtsenthebung vorläufig vorgeschriebene Verfahren ist in den cc. 2157—2161 CIC festgelegt (VatEpNorm 20 § 1). Die Gründe, die zur Amtsenthebung führen können, sind die gleichen Gründe, die bisher zur Amotion inamovibler Pfarrer notwendig waren. Der Pfarrer kann rechtmäßig aus seinem Amt entfernt werden, wenn sein pfarrlicher Dienst, auch ohne daß eigenes schweres Verschulden vorliegen muß, schädlich oder wenigstens unwirksam ist wegen eines im Recht genannten oder eines anderen ähnlichen Grundes, sofern nach dem Urteil des Bischofs ein weiteres Verbleiben des Pfarrers auf der betreffenden Pfarrstelle einer gedeihlichen Seelsorge nicht mehr förderlich ist (VatEpNorm 20 § 1). Der Enthebungsgrund ist also nach der Schädlichkeit oder Unwirksamkeit der seelsorglichen Tätigkeit des Pfarrers zu beurteilen; auf eigene schwere Schuld kommt es nicht an. Die Amtsenthebung, die aus einem dieser Gründe ausgesprochen wird, hat daher in der Regel keinen Strafcharakter, sondern dient der *salus animarum*

und erfolgt im Interesse der Seelsorge gerade in der betreffenden Pfarrei<sup>25</sup>.

Gesetzlich sind in c. 2147 § 2 CIC, der gemäß VatEpNorm Art. 20 § 1 in Verbindung mit c. 2157 CIC weitergilt, folgende Gründe beispielhaft angeführt, bei deren Vorliegen der Gesetzgeber vermutet, daß die weitere Ausübung der seelsorglichen Tätigkeit durch den Pfarrer dem Heil der Seelen nicht mehr dienlich ist: Unfähigkeit des Pfarrers, seinen Amtspflichten ordnungsgemäß nachzukommen, wenn nach dem Urteil des Bischofs die Seelsorge nicht durch Ernennung eines Pfarrhelfers (c. 475 CIC) sichergestellt werden kann. Die Unfähigkeit kann auf Unwissenheit oder Unerfahrenheit (*imperitia*) wie auf dauernder körperlicher oder geistiger Krankheit (*permanens infirmitas*, Krankheit hier im weiten Sinn zu verstehen) beruhen und ist zu beurteilen nach den Anforderungen, die gerade diese in Frage stehende Pfarrei an den Pfarrer stellt. — Haß des Volkes gegen die Person des Pfarrers, nicht gegen das Amt des Pfarrers, einerlei ob der Haß gerecht oder ungerecht ist und ob er in der ganzen Gemeinde oder nur in einem größeren Teil besteht; vorausgesetzt ist aber, daß der Pfarrer so verhaßt ist, daß eine wirksame Seelsorge nicht mehr möglich ist, und die Abneigung des Volkes nicht nur vorübergehend andauert. — Verlust des guten Rufes bei rechtschaffenen und ernstzunehmenden Pfarrangehörigen<sup>26</sup>, wobei es gleichgültig ist, ob der Pfarrer seinen guten Ruf verloren hat wegen seiner leichtfertigen Lebensweise oder wegen einer früher begangenen, erst jetzt entdeckten Straftat oder ob er ihn verloren hat wegen des Verhaltens von Hausgenossen und Verwandten, mit denen er zusammenlebt, wenn nicht dadurch abgeholfen werden kann, daß jene Personen wegziehen. — Geheimes Vergehen, das dem Pfarrer angelastet wird und das bei Bekanntwerden voraussichtlich großes Ärgernis unter den Gläubigen hervorrufen wird und schließlich schlechte Vermögensverwaltung, die mit schwerem Schaden für die Pfarrkirchenstiftung oder das Pfarrbenefizium verbunden ist<sup>27</sup>.

Ein Pfarrer, der wegen fortgeschrittenen Alters oder aus irgendeinem anderen schwerwiegenden Grund daran gehindert ist, sein Amt vorschriftsmäßig und wirksam auszuüben, sollte nicht warten, bis ihm ein Amtsenthebungsverfahren angedroht wird; er sollte aus eigenem Antrieb oder zumindest auf Wunsch des Bischofs hin auf sein Amt verzichten. Eine

<sup>25</sup> Hat der Pfarrer sich dagegen einer mit Amtentsetzung bedrohten Straftat schuldig gemacht, ist das gemeingerichtliche Strafverfahren anzuwenden.

<sup>26</sup> Die Ausdrucksweise *penes probos et graves viros* kann nicht auf Männer eingeschränkt werden; vgl. E. Suárez, De remotione parochorum 51.

<sup>27</sup> S. dazu Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts III, Paderborn 1960, 272–274, 278; E. Suárez, De remotione parochorum 36–62, 110.

entsprechende dringende Bitte ist in VatEp Art. 31 Abs. 4 ausgesprochen. Sie wird in den Ausführungsbestimmungen Art. 20 § 3 dahin verdeutlicht, daß der Pfarrer sein Verzichtsgesuch nicht später als mit Vollendung des 75. Lebensjahres dem Bischof einreichen soll, der unter Würdigung aller Umstände über Annahme oder Ablehnung des Verzichts entscheidet<sup>28</sup>. Damit bildet ein bestimmtes Alter für sich allein keinen Enthebungsgrund. Das Konzil hat keine Altersgrenze festgelegt, bei deren Erreichen der Pfarrer aus seinem Amt zu entfernen ist. Die für Pfarrer geltenden Normen sind inhaltlich voll den entsprechenden Aussagen über den Amtsverzicht der Bischöfe angeglichen<sup>29</sup>, da für den Amtsverzicht des Bischofs wie des Pfarrers die gleiche oberste Norm, die *salus animarum* maßgebend ist.

### Die Versetzung

Ist bei der Amtsenthebung das Wohl der dem Pfarrer anvertrauten Pfarrei (*paroecia a qua*) ausschlaggebend und soll mit ihr ein Mangel behoben werden (negatives Dienstinteresse), so geht es bei der Versetzung (*translatio*) um die positive Förderung der Seelsorge in der zu besetzenden Pfarrei (*paroecia ad quam*) oder um die Förderung der Seelsorge durch das Kirchenamt, auf das der Pfarrer berufen werden soll (positives Dienstinteresse)<sup>30</sup>. Da das Heil der Seelen oberste Norm ist, kann ein Pfarrer gemäß VatEpNorm Art. 20 § 2, selbst wenn er seine Pfarrei mit Erfolg, für das Seelenheil der Anvertrauten segensreich leitet, gegen seinen Willen<sup>31</sup> auf eine andere Pfarrei oder ein anderes Kirchen-

<sup>28</sup> VatEpNorm 20 (AAS 58, 1966, 768 f.) § 3: *Ut executioni mandari valeat praescriptum N. 31 Decreti Christus Dominus, rogantur omnes parochi ut, non ultra expletum septuagesimum quintum aetatis annum, renuntiationem a munere sua ipsi sponte exhibeant proprio Episcopo, qui, omnibus personae et loci inspectis adiunctis, de eadem acceptanda aut differenda decernet. Episcopus congruae renuntiantium sustentationi et habitationi provideat.*

<sup>29</sup> VatEp 21; VatEpNorm 11 (AAS 58, 1966, 763): *Ut executioni mandari valeat praescriptum N. 21 Decreti Christus Dominus, enixe rogantur omnes dioecesani Episcopi aliique ipsis iure aequiparati ut, non ultra expletum septuagesimum quintum aetatis annum, renuntiationem ab officio sua sponte exhibeant Auctoritati competenti, quae, omnibus singulorum casuum inspectis adiunctis, providebit.*

*Episcopus, cuius renuntiatio ab officio acceptata fuerit, habitationis sedem aliquam, si id exoptet, in ipsa dioecesi servare poterit. Ipsa ceterum dioecesis providere debet Episcopi renuntiantis congruae ac dignae sustentationi. Conferentiae Episcoporum territorii est, per modum normae generalis, determinare rationes, secundum quas dioeceses huic officio satisfacere debent.*

<sup>30</sup> N. Hilling, Die Amtsenthebung der Pfarrer im Verwaltungswege und ihre Versetzung im Interesse des Dienstes: AfkKR 94, 1914, 265—271.

<sup>31</sup> Eine freiwillige Versetzung, d. h. auf Antrag oder mit Zustimmung des betreffenden Pfarrers, war schon bislang ohne besonderes Verfahren möglich (c. 193 § 2 CIC).



amt versetzt werden, wenn das Heil der Seelen oder Notwendigkeit oder Nutzen für die Kirche (Diözese) das erfordern<sup>32</sup>. Nach dem Recht des CIC konnte ein inamovibler Pfarrer gegen seinen Willen nur mit besonderer Vollmacht des Apostolischen Stuhles versetzt werden (c. 2163 § 1). Für die unfreiwillige Versetzung aus positivem Dienstinteresse eines amoviblen Pfarrers war ein eigenes Verfahren vorgeschrieben (cc. 2163 § 2—2167). Nach VatEpNorm Art. 20 § 2 ist für die zwangsmäßige Versetzung das gleiche Verfahren anzuwenden, das für die Amtsenthebung vorgeschrieben ist<sup>33</sup>. Dadurch ist der Pfarrer vor Willkür und Mißbrauch des oberhirtlichen Versetzungsrechtes geschützt.

Der CIC hatte zur zwangsweisen Versetzung aus verwaltungsrechtlichen Gründen ein eigenes Verfahren vorgesehen. Daher fragt man zu Recht, warum nicht ähnlich der Regelung bei der Amtsenthebung dieses Verfahren vorgeschrieben wurde. Der Auftrag des Konzils lautet auf Vereinfachung der Verfahrensweisen (VatEp 31 III). Aus diesem Grund wollte der nachkonziliare Gesetzgeber für Amtsenthebung und Versetzung vermutlich keine verschiedenen Verfahrensweisen festlegen, sondern hat der Einfachheit halber für beide Fälle das gleiche Verfahren angeordnet. Zur Gültigkeit der Versetzung ist notwendig, daß die für die Amtsenthebung geltende Verfahrensweise in allem einzuhalten ist (*in omnibus servare*; VatEpNorm 20 § 2). Diese Vorschrift wirft die Frage auf, ob die das Verfahren der Amtsenthebung regelnden cc. 2157—2161 CIC *mutatis mutandis* auf die Versetzung anzuwenden sind oder ob im Fall, daß sich der Pfarrer weigert, einer Versetzung zuzustimmen, das Verfahren nicht vielmehr auf Amtsenthebung abzielt. Da der Pfarrer, der versetzt werden soll, seine bisherige Pfarrei gut und wirksam geleitet hat (*quam utiliter regit*; VatEpNorm 20 § 2) und daher kein Enthebungsgrund vorliegt, ist die Frage im Sinn der ersten Alternative zu beantworten: Die Normen des Enthebungsverfahrens sind entsprechend auf die Versetzung anzuwenden; unter *eundem modum procedendi in omnibus servare, de quo supra* (VatEpNorm 20 § 2) ist die genaue Einhaltung der Verfahrensweise zu verstehen, nicht das Erreichen des gleichen Zieles, der Amtsenthebung.

<sup>32</sup> Zu den Beziehungslinien zwischen *salus animarum* und *utilitas Ecclesiae* vgl. Y. Congar, Einige überlieferte Ausdrücke des christlichen Dienstes, Abschnitt 2. *Utilitas*: Das Bischofsamt und die Weltkirche, hrsg. v. Y. Congar, Stuttgart 1964, 115—134.

<sup>33</sup> Damit sind die cc. 2163—2167 CIC abrogiert.

## Die Verfahrensweise

Das Verfahren (cc. 2157—2161 CIC)<sup>84</sup> gliedert sich in ein Vorverfahren und ein Hauptverfahren<sup>85</sup>. Im Vorverfahren hat der Bischof<sup>86</sup> zu prüfen, ob einer der zur Amtsenthebung oder Versetzung geforderten Gründe vorliegt. Er ist dabei im Gegensatz zu dem früheren Verfahren bei Enthebung inamovibler Pfarrer nicht gehalten, den Rat zweier Synodalexaminatoren einzuholen. In den Durchführungsbestimmungen zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche wird jedoch dem Bischof nahegelegt, bei Ernennung, Versetzung und Enthebung von Pfarrern den (die) zuständigen Dechanten zu hören (VatEpNorm 19 § 2). Demnach soll der Bischof die Ansicht des Dechanten über die geplante Enthebung oder Versetzung und den dazu geforderten, vom Bischof als gegeben angesehenen Grund erfragen, da der Dechant eine bessere Kenntnis der örtlichen und persönlichen Verhältnisse besitzt oder besitzen sollte. Wenn der Bischof zu der Überzeugung gelangt ist, daß ein Grund gegeben ist, hat er den Pfarrer *paterne*, gleichwohl in beweisbarer Form (c. 2143 CIC) unter Angabe des Grundes, weswegen ein Verbleiben des Pfarrers auf dieser Pfarrstelle nicht länger zu verantworten bzw. eine Versetzung notwendig ist, aufzufordern, auf die Pfarrei zu verzichten bzw. der Versetzung zuzustimmen. Liegt ein Enthebungsgrund vor, wird es dem Pfarrer durch die Aufforderung zum Verzicht ermöglicht, „in verständiger Würdigung der Sachlage selbst die notwendigen Folgerungen zu ziehen, dem weiteren Verfahren zu entgehen und sich einen ehrenvollen Abgang zu sichern“<sup>87</sup>. Der Bischof hat dem Pfarrer eine bestimmte Frist zu stellen, innerhalb welcher dieser sich entscheiden muß. Kommt der Pfarrer der Aufforderung nach, ist der Oberhirt gehalten, den Verzicht anzunehmen bzw. die Versetzung auszusprechen. Der verzichtleistende Pfarrer ist besser gestellt als ein amovierter Pfarrer: Er ist durch Verzicht und nicht durch Amtsenthebung aus seinem Amt ge-

<sup>84</sup> Die cc. 2147—2156 CIC über die Verfahrensweise bei Amtsenthebung inamovibler Pfarrer gelten insofern weiter, als in den cc. 2157—2161 CIC auf sie Bezug genommen wird. Lücken in der Verfahrensordnung der cc. 2157—2161 sind im Rückgriff auf entsprechende Vorschriften der cc. 2147—2156 zu schließen (vgl. c. 20).

<sup>85</sup> Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch III 278 f.; vgl. ferner E. Suárez, *De remotione parochorum* 103—115, 307—309.

<sup>86</sup> Der Generalvikar bedarf zur Durchführung dieses Verfahrens einer Sondervollmacht. Damit ein von Verwaltungseinflüssen freier Richterspruch gewährleistet ist, soll sie nicht gegeben werden, sondern der Bischof das Verfahren persönlich führen; vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch III 269 Anm. 2. Gleiches gilt gegebenenfalls für einen bischöflichen Vikar, da er in dem ihm übertragenen Aufgabenbereich hoheitliche Gewalt nur in dem Umfang besitzt, wie sie dem Generalvikar zukommt (VatEp 27 I; VatEpNorm 14).

<sup>87</sup> E. Eichmann, *Das Prozeßrecht des CIC*, Paderborn 1921, 256.

schieden; es steht ihm frei, da der Verzicht begründet sein muß, einen anderen als den ihm vom Bischof mitgeteilten Grund anzugeben, der weniger schwerwiegend ist, sofern er nur wahr und ehrenhaft ist, z. B. um dem Wunsch des Bischofs zu folgen (vgl. c. 2150 § 2 CIC); gegebenenfalls kann er die Verzichtserklärung unter Beifügung einer Bedingung abgeben (vgl. c. 2150 § 3 CIC); auch hinsichtlich der weiteren Verwendung oder in der Frage der Versorgung ist er bei sonst gleichen Voraussetzungen günstiger gestellt (c. 2154 § 2 CIC).

Reagiert der Pfarrer auf die Aufforderung nicht, kann der Bischof ihn sofort amovieren bzw. versetzen, ohne daß das Hauptverfahren durchgeführt werden muß. Weigert sich der Pfarrer, der Aufforderung des Bischofs zu folgen, kommt es zum Hauptverfahren: Der Pfarrer muß innerhalb einer bestimmten Frist seine Gegengründe schriftlich einreichen, die der Bischof zur Gültigkeit des Verfahrens mit zwei Synodalexaminatoren gemeinsam durchzusprechen und abzuwägen hat. Es dürfte sich empfehlen, zu den vom Pfarrer vorgebrachten Gegenständen die Stellungnahme des Dechanten einzuholen (vgl. VatEpNorm 19 § 2). Erachtet der Bischof nach Einholen des Rates, nicht der Zustimmung der Synodalexaminatoren (c. 105 n. 1 CIC), die vorgebrachten Gegenstände nicht als stichhaltig, hat er seine Aufforderung unter Setzung einer hinreichend bemessenen Frist und unter Androhung der Amtsenthebung bzw. Zwangsversetzung zu wiederholen, sofern er die geplante Versetzung gegen die Weigerung des Pfarrers noch für sinnvoll hält (vgl. c. 2167 § 1 CIC). Nach Ablauf der Frist, die der Bischof nach klugem Ermessen verlängern kann, verfügt er durch Dekret die Amtsenthebung oder die Versetzung des Pfarrers. Das Dekret ist sofort rechtskräftig und vollstreckbar. Werden die Gründe des Pfarrers anerkannt, dann ist zum Abschluß des Verfahrens ein entsprechendes Dekret notwendig (vgl. c. 2152 CIC).

Als Rechtsmittel gegen das Enthebungs- oder Versetzungsdekret gibt es allein die Beschwerde (Rekurs) an den Apostolischen Stuhl (in der Regel an die SC Conc.) (c. 2146 CIC)<sup>37a</sup>. Auf diese Möglichkeit sollte im Dekret in Form einer Rechtsmittelbelehrung hingewiesen sein. Ein Einspruchsverfahren vor dem Bischof und zwei Pfarrkonsultoren, wie es für die Amtsenthebung inamovibler Pfarrer zur nochmaligen Überprüfung

<sup>37a</sup> Die SC Conc. ist durch die Apostolische Konstitution Pauls VI. „Regimini Ecclesiae Universae“ über die Kurienreform vom 15. 8. 1967 n. 65 in SC pro Clericis (SC Cler.) umbenannt worden. Zu ihrem Aufgabenkreis gehören weiterhin alle Fragen um Dienst und Disziplin des Klerus. Die in der Konstitution über die Kurienreform n. 106 eröffnete Möglichkeit eines gerichtlichen Rechtsschutzes gegenüber der kirchlichen Verwaltung besteht nur, wenn der beschwerende Verwaltungsakt von einer Behörde der Römischen Kurie erlassen ist und wegen eines Verstoßes gegen ein kirchliches Gesetz angefochten wird.

des Entscheids vorgesehen war, ist nicht mehr möglich. Die Beschwerde ist innerhalb von zehn Tagen einzulegen. Die Frist beginnt am Tag nach der Bekanntgabe des Dekrets an den Pfarrer zu laufen (c. 34 § 3 n. 3 CIC) und ist eine Nutzfrist (c. 35 CIC). Der Bischof muß darüber unterrichtet werden, daß Beschwerde eingelegt worden ist, damit er die Akten an den Apostolischen Stuhl überstellen kann (c. 2146 § 2 CIC)<sup>38</sup>. Die Beschwerde bewirkt, daß für die weitere Behandlung der Sache der Apostolische Stuhl ausschließlich zuständig ist (Devolutiveffekt). Das Dekret bleibt aber vollstreckbar (kein Suspensiveffekt): Der Pfarrer ist amtsenthoben bzw. versetzt, er kann sein Amt in der bisherigen Pfarrei nicht länger ausüben, er muß das Pfarrhaus räumen und alles, was der Pfarrei gehört, dem neuen Pfarrer oder dem Pfarrverweser übergeben (c. 2156 § 1 CIC). Lediglich die endgültige Wiederbesetzung der Pfarrei wird bis zum Entscheid des Apostolischen Stuhles ausgesetzt. Für die Zwischenzeit ist ein Pfarrverweser (*vicarius oeconomus*) zu bestellen<sup>39</sup>. Der Apostolische Stuhl kann auch noch nach Ablauf der Zehntagesfrist zur Einlegung der Beschwerde angegangen werden, was aber eine endgültige Wiederbesetzung der Pfarrei nicht hindert<sup>40</sup>. Wenn die Amtsenthebung keinen Strafcharakter hat, kann dem amovierten Pfarrer nicht ein gewisses Recht auf Weiterverwendung oder Versorgung abgesprochen werden. Zusammen mit den beteiligten Synodalexaminatoren hat der Bischof daher über die weitere Verwendung oder Versorgung des amovierten Pfarrers zu sorgen (z. B. durch Versetzung auf eine andere Pfarrei, auf ein anderes Kirchenamt, in den endgültigen oder vorläufigen Ruhestand; c. 2154 § 1 CIC). Jedoch sollte diese Frage nicht mit den Fragen der Enthebung verbunden oder diese gar von der Weiterverwendung abhängig gemacht werden<sup>41</sup>. Der Entscheid kann aber zusammen mit dem Enthebungsdekret gegeben werden (c. 2155 CIC).

### Wahrung der *aequitas*

Der Diözesanbischof ist gehalten, bei Amotion und Versetzung die natürliche und kanonische Billigkeit<sup>42</sup> zu wahren (VatEp 31 III). Er muß

<sup>38</sup> SC Conc., c. Romana et aliarum, 12. 1. 1924: AAS 16, 1924, 162—165.

<sup>39</sup> An Stelle eines *vicarius oeconomus* sollte die Einsetzung eines *vicarius administrator* vorgeschrieben werden; s. dazu H. Schmitz, Zur Rechtsfigur des Pfarradministrators: AfKRR 131, 1962, 433—438, bes. 435 Anm. 13 und 438.

<sup>40</sup> Vgl. SC Conc., 12. 1. 1924: aaO. 164.

<sup>41</sup> Vgl. Dekret der SC Consist. „Maxima Cura“ vom 20. 8. 1910, c. 28 § 3: aaO. 646.

<sup>42</sup> Zwischen *aequitas naturalis* und *aequitas canonica* gibt es keine Gegensätzlichkeit; *aequitas canonica* ist natürliche Billigkeit, die am Geist des kanonischen Rechtes geformt ist; vgl. E. Wohlhaupter, *Aequitas canonica*, Paderborn 1931, 167 f.; ferner K. Mörsdorf, *Aequitas*: StL I<sup>o</sup> 54—60.



in Anwendung höherer Gerechtigkeit und rechter Klugheit und unter Abwägen des Für und Wider den Ausgleich zwischen Gemeinwohl und Privatwohl bestmöglich herzustellen suchen. Maßgebend sind die Grundsätze: *bonum dominici gregis semper est suprema ratio*<sup>43</sup>; *plurimorum utilitas unius utilitati et voluntati praeferenda est*<sup>44</sup>; *non populum parochio, sed parochum populo dari*<sup>45</sup>. Andererseits muß der Bischof den Pfarrer in seiner menschlichen Personwürde achten<sup>46</sup>. Er darf den Pfarrer trotz des Vorrangs des Gemeinwohls nicht unbillig behandeln. Unbillig wäre es zum Beispiel, wenn ein Pfarrer nach Belieben oder häufig oder auf keine gleichwertige Stelle versetzt oder wenn auf seinen guten Ruf und seine Ehre oder seine Gesundheit keine Rücksicht genommen würde<sup>47</sup>. Es liegt schließlich auch im kirchlichen Interesse, daß unbeschadet der Pflicht zum kanonischen Gehorsam (cc. 127, 128 CIC; VatPresb 7, 15) jeder unnötige Zwang zur Annahme eines Kirchenamtes nach Möglichkeit vermieden wird<sup>48</sup>, da „Lust und Neigung die besten Garantien für eine wahrhaft erspriessliche Tätigkeit sind“<sup>49</sup>. Zur Wahrung der Billigkeit dürfte auch

<sup>43</sup> Vgl. VatEp 25, 31, 32.

<sup>44</sup> c. 35 C. 7 q. 1.

<sup>45</sup> Vgl. Geiger, Die Remotio oeconomica oder Versetzung des Pfarrers aus administrativen Erwägungen: ThprMonSchr 16, 1906, 594—604, bes. 595.

<sup>46</sup> Die Kirche hat in jüngster Zeit immer wieder zur Achtung vor der Würde der menschlichen Person aufgerufen; vgl. VatEp 12 III, ferner die Pastoralkonstitution des Vaticanum II „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute, Art. 12—32, und die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit, Art. 1. Zum Wandel im Urteil der Kirche s. E. Biser, Der Dialog mit den Menschen dieser Zeit: Der Dialog der Kirche, hrsg. v. H. Pfeil, Aschaffenburg 1966, 105—126.

<sup>47</sup> Vgl. SC Conc., c. Meten., 21. 3. 1868 (CICfontes VI n. 4210, p. 528—532): *Aequitatis tamen ratio et boni regiminis disciplina postulare videntur, ut aliqua iusta et rationabilis causa intercedat, et nisi proprie dictae canonicae monitiones debeant ex necessitate praecedere, aequum tamen videtur, ut remotiones nec ad purum libitum, nec frequenter, aut prorsus ex improviso, sed prudenter et paterne locum habeant . . . Quod tamen fieri rarissime poterit, nisi . . . in aequivalentem saltem paroeciam transferantur* (532). — SC Conc., c. Dinien., 27. 3. 1886 (CICfontes VI n. 4269, p. 677—680): *Aequitatis tamen ratio . . . postulare videntur, ut . . . nec ad purum libitum, nec frequenter, aut prorsus ex improviso, sed prudenter ac paterne locum habeant* (677); *neque grave damnum sacerdoti obvenire poterat — emolumenta enim novae paroeciae aequabant atque aequant emolumenta anterioris — neque dedecus, quia causa remotionis nota omnibusque patens erat* (679). SC Conc., c. Virodunen., 23. 3. 1878 (CICfontes VI n. 4240, p. 606—611): *Haec vero regula, quamvis ex consuetudine nonnullas limitationes pateretur, quatenus nempe remotio fieri non debeat ex odio, aut cum detrimento vel famae vel gravis iacturae rectoris* (610); ferner c. 2163 § 2 CIC.

<sup>48</sup> Ein Benefizium und folglich ein Pfarramt kann einem Geistlichen nicht gegen seinen Willen verliehen werden; c. 1436 CIC.

<sup>49</sup> N. Hilling, Die Amtsenthebung, aaO. 271.

gehören, daß der Bischof den Rat der Synodalexaminatoren nicht geringachtet, wenn diese sich übereinstimmend gegen eine Enthebung oder Versetzung aussprechen. Der Bischof sollte die geplante Maßnahme in diesem Fall nur vornehmen, wenn er nach reiflicher Erwägung überzeugt ist, einen überwiegenden Grund zu haben, gegen den Rat der Synodalexaminatoren handeln zu müssen (vgl. c. 105 n. 1 CIC).

## Würdigung

Bei gerechter Beurteilung der vorläufigen Regelung gelangt man zu der Überzeugung, daß durch das neue Recht die vom Heil der Seelen her gesehen notwendige Forderung nach leichterer Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer in gerechter und angemessener Weise ermöglicht wird. Der Bischof hatte bisher schon manche rechtliche Möglichkeit zur Amotion selbst der sogenannten inamoviblen Pfarrer, wenn er sie auch aus nicht ganz erforschten Gründen wenig oder überhaupt nicht genutzt hat<sup>50</sup>. Nunmehr sind ihm größere, jedoch nicht unbegrenzte Rechte in den Fragen der Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer gegeben. Das kanonische Recht ist auch auf diesem Gebiet unter Wahrung der für eine fruchtbare Rechtsentwicklung so notwendigen Kontinuität<sup>51</sup> weitergebildet worden. Die *stabilitas* der Pfarrer ist erneut betont, während die für das Gemeinwohl schädliche Inamovibilität abgeschafft wurde. Gleichwohl ist der Pfarrer nicht recht- und wehrlos Willkür und Mißbrauch ausgesetzt, da ein bestimmtes Verfahren bei Enthebung und Versetzung auch in Zukunft eingehalten werden muß. Er hat ein Recht auf Gehör und auf Verteidigung. Der Bischof muß den Rat zweier Synodalexaminatoren einholen, und diese sind verpflichtet, gewissenhaft und aufrichtig ihre Meinung vorzubringen (c. 105 n. 3 CIC). Der Rechtsschutz für den Pfarrer könnte allerdings verbessert werden. An Stelle von Synodalexaminatoren sollten Pfarrkonsultoren herangezogen werden. Synodalexaminatoren wie Pfarrkonsultoren sind zwar beide Vertrauensmänner des Diözesanklerus<sup>52</sup>; sie müssen in der Regel von der Diözesansynode approbiert werden, in außerordentlicher Weise bestellt sie der Bischof nach Anhören des Domkapitels, und sie können nicht ohne weiteres abberufen werden (cc. 385—390 CIC). Die Pfarrkonsultoren müssen

<sup>50</sup> Vielleicht lag es daran, daß das Verfahren als zu odios erachtet wurde oder man im praktischen Leben der Kirche das Benefizialwesen trotz der Aussage von c. 1409 CIC zu stark betont und den Dienstcharakter jedes Kirchenamtes zu wenig gesehen hatte.

<sup>51</sup> Vgl. G. May, Die Kontinuität im kanonischen Recht: AfKR 135, 1966, 52—92.

<sup>52</sup> K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechtes I, Paderborn 11964, 436.

jedoch Pfarrer sein<sup>53</sup> und könnten so als Amtsgenossen die Gegenstände des betroffenen Pfarrers besser würdigen<sup>54</sup>. Es fragt sich, ob die am Amotions- bzw. Versetzungsverfahren als Beispruchsberechtigte zu beteiligenden Pfarrer nicht vom Priesterrat (VatPresb 7; VatEpNorm 15) aus dessen vom Diözesanklerus gewählten Mitgliedern, die Pfarrer sind, genommen werden sollten<sup>55</sup>. Ferner müßte die Reihenfolge feststehen, in welcher sie heranzuziehen sind. Es dürfte dem Bischof nicht freistehen, die zu Beteiligten aus dem Kreis der Pfarrkonsultoren nach Gutdünken zu bestimmen<sup>56</sup>. Vielleicht empfiehlt es sich sogar, im Priesterrat einen besonderen Ausschuß für Enthebungs- und Versetzungsverfahren zu bilden oder diese Fragen einem Personalausschuß zu übertragen. Schließlich müßte der betroffene Pfarrer einen Synodalexaminator oder Pfarrkonsultor wegen Befangenheit ablehnen können<sup>57</sup>. Als Rechtsmittel sollte an Stelle des Rekurses nach Rom dem Pfarrer die Klage vor dem ordentlichen Obergericht offenstehen<sup>58</sup>.

Die Ausübung seiner Rechte bei Amotion und Versetzung der Pfarrer verlangt vom Bischof ein hohes Maß an Verantwortung. Wie im Jahre 1910, als mit dem Dekret der SC Consist. „Maxima Cura“ die Amtsenthebung der Pfarrer geregelt wurde, so können auch heute die Pfarrer der Anwendung der neuen Bestimmungen mit Ruhe entgegensehen<sup>59</sup>. Der Bischof wird in seiner Verantwortung und Gewissenhaftigkeit das in ihn gesetzte Vertrauen nicht enttäuschen, erst recht nicht in einer Zeit, wo er sich mit seinen Priestern und in besonderer Weise mit seinen Pfarrern in dem einen *sacerdotium Christi* tief verbunden weiß<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Vgl. SC Consist. vom 3. 10. 1910 n. 4: AAS 2, 1910, 854; A. Amanieu, Amotion: DDC I 477.

<sup>54</sup> Im Verfahren zur Versetzung von amoviblen Pfarrern waren an Stelle von Synodalexaminatoren Pfarrkonsultoren heranzuziehen (vgl. c. 2165 CIC).

<sup>55</sup> Wenn der Priesterrat bei Sedisvakanz zu bestehen aufhört, verlieren die aus seinen Mitgliedern bestimmten Pfarrkonsultoren ihr Amt als Pfarrkonsultoren nicht mit Erledigung des bischöflichen Stuhles.

<sup>56</sup> Vgl. die Regelung im Dekr. der SC Consist. „Maxima Cura“ vom 20. 8. 1910, c. 5 § 1: aaO. 639 f.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. c. 5 § 2: aaO. 640. Die im Dekr. „Maxima Cura“ c. 5 §§ 1, 2 gegebenen Regeln sollte der Bischof einhalten, wenn sie auch nicht in das Recht des CIC und damit auch nicht in das jetzt geltende Recht übernommen worden sind, um so einem etwaigen Vorwurf der Ungerechtigkeit, Unbilligkeit oder Willkür zuvorzukommen; vgl. Wernz-Vidal, *Ius canonicum* VI<sup>2</sup> n. 749 p. 738.

<sup>58</sup> Zur Frage einer Gerichtsbarkeit über die Verwaltung siehe H. Schmitz, Möglichkeit und Gestalt einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung: AfkKR 135, 1966, 18–38.

<sup>59</sup> J. Linneborn, Die Entfernung eines Pfarrers aus dem Amte auf dem Verwaltungswege: ThGl 2, 1910, 732–747, bes. 746.

<sup>60</sup> Vgl. VatEccl 28; VatEp 28, 30; ferner Paul VI., Ansprache vom 3. 7. 1966: AAS 58, 1966, 635–639 und HerKorr 20, 1966, 407.

# Unsere Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben<sup>1</sup>

Von Pfarrer Armin Volkmar Bauer, Löhndorf

Wenn ich die Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben bedenken soll, dann müssen wir zuerst Klarheit darüber schaffen, was im Folgenden unter „glauben“ verstanden wird. „Glauben“ meint nach dem Zeugnis der johanneischen Schriften des NT „die Anerkennung der Person, des Wesens, der Herkunft, des Anspruchs und der Heilsfunktion des Christus... und die entschlossene, vollkommene, vertrauensvolle Hinwendung der ganzen Person mit all ihren Kräften zu Jesus Christus“ (Mußner, Zoä 95/96, München 1952). Unglaube ist dementsprechend die Haltung dessen, der diesen Christus und sein Wort weder anerkennen noch annehmen will.

Moderner Unglaube wäre diese Haltung, insoweit sie heute vorkommt.

Unsere Auseinandersetzung wäre demnach die Stellungnahme zum Phänomen des modernen Unglaubens, wie sie von Menschen vorgenommen wird, die den Glauben im oben beschriebenen Sinn haben möchten — denn wer kann schon angesichts einer so anspruchsvollen Definition sagen, daß er ihn habe! — und zu einem wissenschaftlichen Selbstverständnis dieses Glaubens streben, was man eben Theologie nennt.

Es gibt heute verschiedene Gruppen von Menschen, die die Botschaft von Christus nicht annehmen. Wir suchen zuerst einen Überblick zu gewinnen, befassen uns dann aber nur mit jener Gruppe, die uns am häufigsten begegnet.

Zuerst gibt es zwei Gruppen von Nichtchristen. Nichtchristen nenne ich Menschen, die nicht getauft sind, also statistisch faßbar keiner christlichen Kirche angehören oder angehört haben. Die erste Gruppe wird von den Angehörigen der nichtchristlichen Religionen gebildet, die zweite von jenen ungetauften Zeitgenossen, die keiner Religion angehören. Beide Gruppen haben oft nur ein blasses oder verzerrtes Bild von Jesus und seiner Botschaft, beide Gruppen nehmen sie nicht an, können das aber durchweg gar nicht. Wir befassen uns mit ihnen nicht weiter.

Auch innerhalb der christlichen Kirchen, also unter den Getauften, scheint es mir zwei Gruppen von Menschen zu geben, die ungläubig sind. Das sind einmal jene Getauften, die den Glauben bewußt abgelegt haben und das durch einen Kirchenaustritt öffentlich darstellen. Sie sind bei uns leider selten. Auch diese Gruppe soll nicht weiter untersucht werden. Wir wenden uns der letzten Gruppe zu: Sie wird von jenen Christen gebildet, die zwar getauft, aber persönlich ungläubig sind, ohne jedoch aus der

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist die unveränderte Wiedergabe eines Vortrags, den der Verfasser im Mai 1967 vor dem Dekanatskapitel des Dekanates Bad Kreuznach zur Diskussion stellte.



Kirche auszutreten. Es gibt in ihrem Leben keine lebendig vollzogene personale Beziehung zum erhöhten Christus und keine ernsthafte Hoffnung auf ihn als Ziel der Menschheitsentwicklung. Dieser Unglaube ist meines Ermessens die alltägliche Form, der wir begegnen. Warum verbleiben diese Christen in der Kirche und unterstützen sie finanziell durch ihre Kirchensteuer?

Das hat mancherlei Gründe:

1. Sie nehmen kultische Dienstleistungen des Klerus bei bestimmten Lebensanlässen gern entgegen und unterstreichen ihren Anspruch darauf. Das gilt von Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Beerdigung. Die Verweigerung solcher Dienstleistungen wird angesichts der Kirchensteuer als geschäftlich unreell meist empört kritisiert. Bei der Entgegennahme dieser kultischen Dienstleistungen macht der Christ von einem Recht Gebrauch, das ihm der Klerus niemals nehmen kann: Er versteht den Vorgang anders, als ihn der Vertreter der amtlichen Kirche meint. Dieses umdeutende Verständnis wird durch die Liturgiereform ein Stück erschwert — aber nicht unmöglich.

2. Sie nehmen die erzieherischen Dienste der Kirche in Anspruch und halten Religionsunterricht für die Vermittlung menschlicher Moral und bürgerlicher Werte für durchaus geeignet. Dabei wird selbstverständlich erwartet, daß die vom Neuen Testament gespeiste Verkündigung mit ihrer penetranten Glaubensforderung zurücktritt und lediglich als Katalysator zur Entwicklung der Mitmenschlichkeit dient. Der Klerus geht häufig auf diese Nachfrage ein, indem er mehr lebenskundlichen Unterricht als neutestamentliche Botschaft bietet. Das ist allerdings in der Kinderkatechese aus anderen Gründen gerechtfertigt, bei der Unterweisung Jugendlicher oder Erwachsener scheint es mir ein Ausverkauf zu stark herabgesetzten Preisen.

3. Sie begrüßen, was die Kirche karitativ und sozial im Dienst der Kranken und Alten, der Lebenshilfe und Kinderbetreuung außerschulischer Art tut.

4. Gewiß spielt oft der Druck von Milieu und Tradition noch eine große Rolle.

5. Ein Rückversicherungsdenken ist nicht selten, das sich sagt: Vielleicht stimmt doch, was der Pfarrer so langweilig predigt.

Von einer personalen Entscheidung für Christus kann aber nicht gesprochen werden, faktisch haben wir es mit gelebtem Unglauben zu tun, der letzte Konsequenzen scheut. Dabei ist natürlich zu bedenken, daß das Milieu der Bundesrepublik einen Aufschub klarer Entscheidungen gegen die Verkündigung von Jesus fördert, während in der Deutschen Demo-

kratischen Republik der Unglaube im Milieu leichter zur Darstellung kommt. Der Kirchenbesuch an Sonntagen in den Großstädten beider Teile Deutschlands weist nur geringe Unterschiede auf — nur die Zahlen der Kirchaustritte und der Taufen unterscheiden sich beträchtlich. Zum Beispiel sind in Leipzig seit 1945 über 300 000 Menschen aus der (in diesem Fall vorwiegend evangelischen) Kirche ausgetreten, zur Zeit werden dort 18 % der Kinder getauft (1966), davon besuchen aber höchstens 50 % den kirchlichen Unterricht, wie Bischof Spülbeck vor einigen Wochen beklagte. Die Sonntagskirchenbesucher der westdeutschen Großstädte sind allerdings kaum zahlreicher als in Leipzig — das scheint mir darauf hinzudeuten, daß auch bei uns die Zahl der faktisch ungläubigen Christen beträchtlich ist.

Wir stellen nun die Frage nach den Ursachen dieses Befundes und wir wählen jene Fragestellung, die innerhalb der Theologie die einzig angemessene ist, weil sie das anzielt, was das Neue Testament Bekehrung nennt. Wir fragen: Welche Schuld tragen und trugen die gläubigen, kirchenfrommen, praktizierenden Christen an dieser Entwicklung, was hat die amtliche Kirche, der Klerus, dazu beigetragen und was ist zu tun? Ich bin mir dabei bewußt, daß damit das Thema weiter eingengt wird, das scheint mir aber angesichts des gebotenen Rahmens berechtigt.

Damit folgen wir der Blickrichtung des Konzils, wie sie sich in der Konstitution *Gaudium et spes* darstellt: „Der Atheismus entsteht aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt. Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“ (19)

Blicken wir zuerst in die Geschichte und lassen wir uns von ihr bis zur Gegenwart führen, in der sie weiterwirkt. Im Westen verflocht sich das Amt des Bischofs von Rom untrennbar mit dem Petrusamt, und seine Träger konnten nicht mehr sehen, daß sich beide Ämter, das des Bischofs von Rom und das des einigenden Bischofssitzes der Gesamtkirche, in ihren Aufgaben keineswegs decken. Das führte im frühen Mittelalter dazu, daß die ganze westliche Kirche so uniform wurde, als sei sie ein einziges römisches Bistum. Die stadtrömische Liturgie und Sprache wurden überall eingeführt, der stadtrömische Heiligenkalender gilt bis heute, und die römischen Stadtpfarrer wurden als Kardinäle Berater beim Regieren der Weltkirche. Der Protest der Ostkirche gegen diese Uniformierung aller Diözesen im Westen führte zur Kirchenspaltung von 1054. Schließlich

suchte man den Osten durch die Kreuzzüge, durch das lateinische Kaisertum in Konstantinopel und durch die Errichtung lateinischer Patriarchate zu latinisieren. So wurde die Spaltung endgültig.

Im Westen dauerte es noch ein halbes Jahrtausend, bis ein Protest wach wurde: während die Frömmigkeit im Spätmittelalter sehr versacht und mit einer Vielzahl von Wallfahrten, Reliquien, Privatmessen und Heiligenkulten magisch pagane Züge annimmt, protestiert Martin Luther und betont, daß der einzelne unmittelbar und unvertretbar vor Gott steht. In Luther tritt es ins Bewußtsein, daß Glaube nicht im Fürwahrhalten einer Fülle von Sätzen und nicht in kuriosen kultischen Praktiken besteht, sondern in der Beziehung eines Menschen zum auferstandenen Herrn. Die katholische Kirche ist nicht stark genug, diesen Protest innerhalb des eigenen Hauses zu verkraften, Luther und seine Glaubensgenossen sind nicht stark genug, in der Kirche geduldig zu warten und das Bestehende zu erneuern.

Das Ergebnis von 1054 und 1517 ist bekannt: Die gespaltenen Kirchen sind ein Hindernis für den Glauben, sie schwächen ihr Zeugnis gegenseitig, der Herr hat nicht umsonst gebetet: Laß sie eins sein . . . , damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast (Jo 17, 21).

Die uniformierte römisch-katholische Kirche, wie sie sich nach dem Konzil von Trient darstellt, ist aber auch kein vollkommenes Zeugnis zu bieten in der Lage, da Christi Botschaft so vielfältig ist, daß sie so uniform nicht voll ausgesagt werden kann, wie man es in der katholischen Kirche bis in unsere Tage versuchte.

So gehen Vielfalt und Einheit in gleicher Weise verloren. Nur beide zusammen aber machen das Bild der einen wahren Kirche aus.

Zum zweitenmal versagt sich die Kirche, als im Rahmen der Aufklärung sich neue Probleme stellen. Der Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, der ja heute noch andauert, wird der offiziellen Kirche zur dauernden Verlegenheit. Es tritt ein neuer Mensch auf. Er sucht die Wahrheit nicht in der Tradition und auch nicht im eigenen Herzen: er sucht sie mit Augen und Ohren und Verstand in der Welt. Er macht Versuche, er mißt und wiegt, er zählt und denkt, er macht Gebrauch von Augen und Vernunft, er kritisiert das Überkommene und wünscht Beweise für alles, was behauptet wird. In der Kirche reagiert man mit Gewalt, soweit man sie hat, in jedem Fall mit Angst. Die Verurteilung des Galileo Galilei ist ein Musterbeispiel. Im gleichnamigen Schauspiel von Bert Brecht findet sich eine Szene, in der Galilei mit zwei scholastischen Theologen disputiert. Die beiden reden viel, sie beweisen, daß es die Mediceischen Gestirne nicht gibt — aber sie weigern sich strikt, durch das Fernrohr zu schauen. Sie folgen ihrem Vorurteil. Sie sind Besserwisser. Etwas vornehmer: sie sind Ideologen. Unter einem Ideologen

verstehe ich einen Menschen, der einen Teilaspekt der Wahrheit verabsolutiert und jeglicher Kritik entzieht. Er gibt sich sachlich, doch dienen seine Erkenntnisse und Bestrebungen nur der Durchsetzung der mit dem Teilaspekt verbundenen Interessen, d. h. der mit Verteidigung der mit diesem Teilaspekt verknüpften Machtpositionen. Dem Ideologen ist der Zugang zur Vielfalt der Gesichtspunkte verlorengegangen, er vermißt sich und verkennt, daß auch er nur an einem geschichtlichen Standort steht und von dort aus die Wahrheit zu suchen sich bemüht.

Im Gefolge dieses Mißtrauens gegen die Vernunft, den Beweis, das Experiment entstand eine innerlich unwahrhaftige Haltung kirchlicher Taktik der Bewahrung. Man begann das Neue zu fürchten und war offiziell gegen Dinge, die man privat für richtig hielt. Eine Spaltung zwischen offiziellem und privatem Denken setzte ein. Vielleicht war Urban VIII., dessen Interesse an der Wissenschaft unzweifelhaft ist, 1633 durchaus als Wissenschaftler der Meinung, die er an Galilei als Papst verurteilen ließ.

Diese Spaltung des Bewußtseins ist nicht selten bis in das dann sehr mühsame Glaubensleben von Katholiken unserer Tage. Rückschauend müssen wir sagen: Mit dieser Taktik, wie überhaupt mit der gesamten Pädagogik der Bewahrung, wurde manches erreicht, aufs Ganze aber viel mehr verdorben; denn die Kirche verleugnete ja ihr eigenes Kind, als sie den Prozeß der Säkularisierung, der Befreiung des Menschen aus einem ihn umgebenden sakralen Kosmos, nicht anerkannte<sup>2</sup>.

Eine weitere Mangelerrscheinung trug zum modernen Unglauben bei: von den Konfessionskriegen des 16. Jahrhunderts bis zu den Weltkriegen unserer Tage machte die Kirche offiziell kaum Versuche, die Dämonie des militanten Konfessionalismus und später des Nationalismus zu bändigen, sie hat sie vielmehr gefördert. Vom Dreißigjährigen Krieg bis Verdun und Stalingrad, von Bischof Bernings Besuch im KZ Aschendorfer Moor bis zur Weihnachtspredigt 1966 Kardinal Spellmans in Vietnam und der Segnung des Flugzeugträgers John F. Kennedy durch Kardinal Cushing 1967 gibt es den christlichen Feldprediger. Und wer die christliche Feldpredigt liest und sie als Untermalung der widersinnigen Tatsache sieht, daß Christen einander umbringen und zu Tode quälen, der kann wohl nur mit Isaias sagen: „Weh, die ihr Böses gut und Gutes böse nennt! Die ihr die Finsternis zu Licht macht und Licht zu Finsternis!“ (5, 20).

---

<sup>2</sup> Zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Säkularisierung und nach dem Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen überhaupt darf ich auf meine ausführliche Untersuchung „Freiheit zur Welt“ verweisen, die gleichzeitig mit diesem Aufsatz in Paderborn erscheint.



Schließlich fördert vielfältiges Verhalten der Kirche angesichts der Welt von heute den Unglauben, den wir im Auge haben. Ich möchte vier Gesichtspunkte in der Gegenwart nennen:

1. Neben der gerade besprochenen Unfähigkeit der Kirche, angesichts der vielfältigen europäischen Kriege unter Christen und angesichts der Vernichtung der Juden ein wahrhaftiges Zeugnis ohne Rücksicht auf politische Opportunität zu geben, trägt die Unfähigkeit der Amtskirche, in der für das persönliche Leben vieler Menschen ebenso wie für die Zukunft der Menschheit wichtigen Frage der Geburtenkontrolle eine klare Aussage zu machen, viel zur Verstärkung der Auffassung bei, daß Glaube und Leben in der Gegenwart nun einmal nicht vereinbar sind.

2. Mangelnden Kontakt zu den Problemen der Gegenwart konnte und kann man bis in unsere Tage weithin in der Theologie feststellen. Theologie erscheint als Wiederholen und Deuten von schon längst Bekanntem. Man legte sich auf die mittelalterliche Dogmatik im katholischen Raum so fest, daß ein Kontakt mit dem Denken der Menschen in unserer Zeit sehr erschwert wurde. Dabei hat doch gerade Thomas von Aquin in seiner Zeit das Denken des Aristoteles übernommen, das damals als neu und revolutionär galt. Die Thomisten hielten sich leider nicht an diese formale Haltung des Thomas, sondern gaben nur seine Inhalte weiter — damit waren sie aber zu einer ganz anderen Haltung übergegangen als ihr Meister.

Theologie hat eine dreifache Aufgabe. Sie ist als Ganzes die wissenschaftliche Reflexion über Gottes Taten, wie sie sich im Glauben der Menschen spiegeln und sich in schriftlichen Glaubenszeugnissen niederschlagen. Diese Glaubenszeugnisse nun, unter denen die Schrift einen einzigartigen Rang einnimmt, müssen in dreierlei Weise bearbeitet werden: Der Theologe muß zu verstehen suchen, was der Verfasser damals meinte, als er an seinen geschichtlichen Standort glaubte und schrieb. Wir nennen dies Kommentar oder verstehende Auslegung.

In einem zweiten Arbeitsgang ist dann zu fragen: Wie ist Gottes Heilstat, die damals von den Glaubenszeugen in der Heiligen Schrift oder auf einem Konzil so und so formuliert wurde, heute auszusagen, wenn sie dem Menschen heute ein glaubhaftes und ihn betreffendes Ereignis bezeichnen soll. Wir nennen diesen Arbeitsgang: Interpretation oder Deutung im Hinblick auf den Menschen heute. Dabei setzt Deutung zweierlei beim Deutenden voraus: die Kenntnis der Welt von heute und die Kenntnis der Zeugnisse der Vergangenheit und ihres Kommentars.

Schließlich ist ein dritter Arbeitsgang notwendig, damit der Theologe auch seinen Dienst als Verkünder erfülle: die Verdeutlichung oder Popularisation. Es muß nämlich die neue Erkenntnis so gesagt werden, daß jedermann unter der Kanzel sie verstehen kann, wenn er guten Willens ist.

Die katholische Theologie war in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts weithin Kommentierung mittelalterlicher Texte. Inzwischen ist es im Gefolge der evangelischen Exegese weithin gelungen, das Kommentieren der Schrift neu zu lernen. Wir haben seit gut 20 Jahren überzeugende Versuche der Interpretation von Schrift und Dogma. Wir haben leider kaum eine gelungene Popularisation, so daß Predigt und Katechese weithin noch vom Kommentar zur Verkündigung schreiten wollen: ohne Interpretation entsteht aber nur ein erratischer Block frommen Glaubensinhalts, der nicht in unsere sonstige Welt paßt. Soviel zu den Mangelerscheinungen in der Theologie, die den modernen Unglauben fördern. Sie fördern ihn deshalb, weil sie zu Mängeln in der Seelsorgsstrategie, in der Predigt und in der Katechese führen.

3. Nennen wir als nächste Ausfallerscheinung in der Kirche angesichts der Welt von heute also den Mangel an Seelsorgsstrategie. Sofern sie überhaupt vorhanden ist, folgt sie weithin immer noch dem mittelalterlichen Leitbild der Volkskirche und setzt bei allen Getauften den ganz und gar nicht selbstverständlichen Glauben voraus. Wer seinen Unglauben nicht ausdrücklich durch den Kirchenaustritt dokumentiert, bei dem wird der Glaube angenommen. Eine theologisch wie soziologisch kühne Voraussetzung. Sie führt zu der ganz am Anfang erwähnten Praxis der Sakramentspendung, die unter Umständen bewußt von den Glaubensproblemen absieht, damit nur ja alle kommen: wenn zum Beispiel ein Bischof weiß, daß 75 % der Eltern der Kinder einer Pfarrei nicht praktizieren und wohl größtenteils ungläubig sind, dann hindert ihn das heute nicht daran, alle Kinder im Rahmen einer geistlichen Schulveranstaltung zu firmen und für sie die Bekenntnisschule als Regelschule zu fordern.

4. Ich bin der Überzeugung, daß die heutige Form der Kinderkatechese und der Predigt nicht nur den Glauben, sondern auch den Unglauben fördert. Daß sie das erste tun, ist unbestritten, stimmt das zweite? Katechese wie Predigt sind heute weithin nicht eine Interpretation und Popularisation der Taten Gottes auf den Hörer hin, sie treffen ihn nicht in seinem erfahrenen, erlebten, erlittenen Leben, sie sind vielmehr bloße Wiederholung von vergangenen Geschichten und vergangenen Lehrsätzen: aus dem Wort Gottes werden die biblischen Geschichten und aus Gottes Heilstaten Katechismusfragen. Woran liegt das? Es liegt daran, daß Prediger und Katechet oft des Kommentars nur wenig kundig sind. Sie sind nicht imstande, die Aussage von damals als Aussage von damals an ihrem damaligen Standort verstehen zu lernen. Weil sie den relativen Standort der damaligen Aussage aber nicht kennen, fehlt es an Mut zur Interpretation, die noch dadurch erschwert wird, daß fromme Menschen oft in der Welt von gestern und nicht von heute leben. Und zu einer Popularisa-

tion kommt es dann gar nicht oder nur falsch. Aber ist der genannte Vorgang denn für den Prediger und Katecheten durchführbar? Bei der Vorbereitung einer Rede vor Erwachsenen bestimmt, denn es gibt Hilfsmittel genug und eine umfangreiche Ausbildung ist vorausgegangen. Steht aber die Zeit zur Verfügung oder ist diese ganz von der Kinderkatechese aufgezehrt? Die Unterweisung von Kindern im heute üblichen Umfang scheint mir fragwürdig, denn bei der Katechese in der heutigen Form der Schulkatechese in einem für jeden Getauften staatlich grundsätzlich geforderten Religionsunterricht ist zu fragen, ob hier nicht dem Unglauben ebensoviel Dienst geleistet wird wie dem Glauben. Warum?

Katechese soll:

1. zum Glauben führen, muß also Fragen beantworten, die das Kind seinem Alter und seiner Reifungsstufe entsprechend hat oder haben kann,
2. Katechese muß deshalb in einer kindgemäßen Sprache stattfinden,
3. Katechese darf nur soviel Antwort geben, wie im religiösen Leben des Kindes realisiert oder realisierbar ist bei einer realistischen Einschätzung des Milieus.

Sind diese drei Bedingungen nicht erfüllt, so wird der Unterricht entweder zu schwer, damit quälend und zutiefst langweilig, oder er wird innerlich unwahrhaftig und seine Inhalte geraten auf die Stufe von Kindheitserinnerungen, und man wird später an den Herrn Jesus ebenso zurückdenken, wie an Puppen, Luftroller oder Sandkasten. Von unserer Katechese kann aber heute nicht behauptet werden, sie erfülle die oben genannten drei Bedingungen. Die vorgeschriebenen Bücher sind weithin rein sprachlich viel zu schwer.

Der Katechismus geht noch von dem Grundsatz aus, daß alles einmal durchgenommen werden muß — mag es in der Alters- und Reifestufe einen Lebensbezug haben oder nicht. Der Katechet muß also zuerst einmal eine künstliche Frage schaffen, auf die eine vorgeschriebene Antwort folgt. Was soll ein Zwölfjähriger mit der Wahrheit anfangen, daß Gott durch Leid Heil schafft und durch das Kreuz erlöst?

Schließlich setzt unsere Katechese weithin den Glauben des Elternhauses einfach voraus, auch wenn er bei der Mehrzahl der Kinder fehlt, und dann wird die Katechese seltsam unwirklich und lebensfern. Gewiß müht sich der Katechet mit Recht um mancherlei Anpassung an das Kind — aber es ist eben zu fragen, ob die Botschaft Jesu überhaupt in der Breite Kinderbotschaft ist, wie wir heute Kinderkatechese betreiben. Jesus hat sich einmal mit Kindern beschäftigt, und das ist so aufgefallen, daß es im Neuen Testament steht, aber kann man damit eine so umfangreiche Kinderkatechese begründen, wie wir sie für jedes getaufte Kind betreiben, mögen seine Eltern glauben oder nicht?

Heute hat jedes Kind in der Bundesrepublik über tausend Stunden Religionsunterricht, wenn es sich nicht davon abmeldet oder abmelden läßt. Eine solche Unterweisung hatte im Mittelalter mancher Bischof nicht. Doch sie bleibt eigentümlich unwirksam. Die Kinder wissen wenig und glauben wenig. Sie haben aber den Eindruck, mit der Botschaft Jesu vertraut zu sein. Wenn sie später auf einer Reifestufe angekommen sind, auf der die Botschaft Jesu ihnen eine Antwort wäre, dann hören sie nicht mehr hin, weil sie von dort nichts erwarten. Oder andersherum: für alle Kinder, für die der Katechet augenblicklich wegen des Unglaubens des Elternhauses unrealisierbare Antworten vorträgt, wirkt der katechetische Unterricht wie eine regelmäßige Infektion: Er bewirkt, daß das Kind als heranwachsender und erwachsener Mensch gegen das Evangelium völlig immun ist.

Noch eine weitere Folge des ausgedehnten Kinderunterrichts und der kinderzugewandten Verkündigung: In der Gemeinde entsteht der Eindruck der Kinderkirche, weithin gibt sich der Pfarrer mit Kindern ab, und auch der firmende Bischof ist Bischof der Kinder. Der häufige Unterricht vor Kindern aber erzeugt im Katecheten oft eine kindertümliche Einstellung zu jedermann — es entsteht jene Predigt, die alle als Kinder anspricht und vorwiegend auf moralische Ermahnung abgestellt ist, und diese Kindertümlichkeit im Wort stellt sich dann in der Speisung in der Form der Mundkommunion trefflich dar.

Wir haben in Geschichte und Gegenwart nach der Mitschuld der Gläubigen am modernen Unglauben der Christen gefragt, und wir haben mancherlei Gesichtspunkte gefunden. Ist es nicht wenig geschmackvoll, in dieser Form nach der Mitschuld zu fragen und ein so wenig erhebendes Bild der Kirche zu zeichnen? Ich glaube, daß wir nur jene Fragestellung teilen, die Christus fordert, wenn er sagt: Denket um! Wir sehen Theologie zu gern als Lehre von der Selbstverherrlichung und Selbstverteidigung der Kirche. Beides ist sie nicht. Sie ist die wissenschaftliche Reflexion über die Tat Gottes in Jesus Christus, und diese Tat Gottes schließt auch die Gründung der Kirche als Zeichen der Liebe Gottes ein, die unwiderruflich unter den Sündern angekommen ist.

Wir sind gewohnt, in der Beichte uns persönlich als unvollkommen zu sehen, als Menschen, die nicht so sind, wie Gott den Menschen will. Es darf uns nicht wundern, wenn wir auch die Kirche in manchen Stücken so finden, wie Gott sie sicher nicht will. Aber gerade in der Liebe und Treue Gottes zur sündigen, unvollkommenen, mangelhaften, versagenden Kirche zeigt sich ja, wie endgültig Gott die Menschen begnadet hat. Gott liebt durch Christus die Kirche samt ihren Runzeln und Makeln, und Christi Treue ist stärker als alle Untreue, die in der Geschichte feststellbar ist.



Deshalb sind auch die weiteren Überlegungen, was nun zu tun sei, sich bewußt, daß das Fortleben der Kirche nicht von unseren Überlegungen und Taten abhängig ist, sondern daß es letztlich nicht auf Rennen und Laufen ankommt, sondern auf Gottes Erbarmen. Es ist auch wichtig zu betonen: Es wäre nur eine neue Form der Selbstverherrlichung der Kirche, wenn man meinte, eine moderne Theologie schaffe das Kreuz aus der Welt, und dann gehe alles wie am Schnürchen — in hundert Jahren wird man uns ebenso eine Menge Fehlhaltungen vorrechnen — vielleicht am meisten jene, die wir augenblicklich als Erfolge und Errungenschaften buchen.

Auch das Konzil sieht in der Selbsterkenntnis und Selbsterneuerung der Kirche den entscheidenden Schritt in der Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben: „Das Heilmittel gegen den Atheismus kann nur von einer situationsgerechten Darlegung der Lehre und vom integren Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet werden. Denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen, indem sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert; das wird vor allem erreicht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens, der so weit herangebildet ist, daß er die Schwierigkeiten klar zu durchschauen und zu überwinden vermag.“ (Gaudium et spes 21).

Unter diesem Horizont wollen wir nun versuchen, noch ein paar Prinzipien aufzustellen, die beachtet werden müssen, wenn wir aufhören wollen, von uns aus den Unglauben zu fördern. Ich sage absichtlich: Prinzipien. Ein Prinzip ist ein allgemeiner Handlungsgrundsatz — ein Imperativ ist die Handlungsanweisung für den konkreten Fall. Der Theologe kann nur Prinzipien geben — keine Imperative. Diese kann er nur erarbeiten im Gespräch mit den Fachleuten der angesprochenen Weltbereiche und mit den Laien, die Erfahrung in diesen Weltbereichen haben.

Wir sagten: Spaltung und Uniformität verdunkeln gleichermaßen das Christuszeugnis der Kirche. Daraus folgen zwei Handlungsgrundsätze:

1. Es ist alles zu tun, was die Einheit der getrennten christlichen Kirche fördert, es ist alles zu unterlassen, was sie weiter vertieft und das Trennende im Bewußtsein vor das Einigende stellt.

2. Vielfalt ist als ein Wert und als Fülle, Uniformität als Armut zu werten. Es ist also in der katholischen Kirche eine Vielfalt von Theologien, Gottesdienstgestaltungen, katechetischen und seelsorglichen Praktiken und politischen Anschauungen zu begrüßen.

Wir sagten weiter, die Kirche hat dem Anspruch der zu sich selbst befreiten Vernunft und Forschung gegenüber versagt. Daraus folgt:

3. Wir müssen den Mut haben, die Dingwirklichkeit zu erforschen und der Vernunft und Forschung Freiheit zu gewähren. Taktik darf nicht Maßstab des zu Sagenden sein, sondern allein die Wahrheit. Dabei muß die Freiheit der Forschung und die Freiheit der Meinungsäußerung in der Kirche gewahrt bleiben. Wer heute dem Unglauben mit dem christlichen Zeugnis entgegentreten will, muß die Kirche als einen Ort der Freiheit und nicht der Ideologie bezeugen können. Dazu gehört, daß wir uns den Ergebnissen der menschlichen Forschung stellen, denn nur dann kann das Wort Christi in die Zeit hinein gesagt werden. Es gehört zum rechten Weltverhalten des Gläubigen, die Ergebnisse der Psychologie und Soziologie, den ganzen Prozeß der Säkularisierung zur Kenntnis zu nehmen und theologisch zu bewältigen, gewiß ist diese Freiheit ein Wagnis und erfordert den Mut, mit mancherlei Konflikten zu leben.

4. Wir bedauerten, daß die Botschaft Jesu oft im Dienst konfessioneller und nationaler machtpolitischer Interessen ideologisch mißbraucht wurde und daß so das Zeugnis der Botschaft verdunkelt wurde. Umgekehrt wäre zu fordern, daß der Christ kompromißlos gegen nationalen Egoismus jeder Art und gegen krieglerische Gewaltanwendung Stellung nimmt. Die Friedensappelle des Papstes und die Enzyklika *Populorum Progressio* sind Muster dieser Haltung. Dabei scheint mir wichtig, daß die Blickrichtung der Seelsorge gar nicht zuerst darauf geht, daß einzelne persönlich in ihrem Privatleben möglichst fromm und tugendhaft sind, sondern daß der Christ mit allen Menschen guten Willens am Aufbau gesellschaftlicher Strukturen mitarbeitet, die der Gerechtigkeit und Nächstenliebe und der Würde aller und nicht den Interessen einzelner Gruppen dienen. Auch Privilegien der Kirche sollte man unbedenklich aufgeben, wenn sie auf dem Weg zu diesem Ziel ein Hindernis sind.

5. In der Theologie muß neben dem Kommentar die Interpretation und die Popularisation als Aufgabe gesehen werden. Während den Kommentar der Fachtheologe durchweg allein geben kann, benötigt er zur Interpretation die Hilfe der Menschen, die ihm den Menschen in der Welt von heute beschreiben. Er muß also die Ergebnisse von Psychologie, Soziologie und die Kunst in allen ihren Aussageweisen zur Kenntnis nehmen. Nur eine in dieser Richtung offene Theologie kann wirklich die Taten Gottes, wie sie uns in den in der Kirche gelesenen Dokumenten bezeugt sind, in die heutige Welt hinein interpretieren.

Dabei darf die Popularisation nicht vergessen werden. In der modernen Theologie herrscht ja weithin eine derart eigenwillige Sprache, daß sich manch gelungene Interpretation durch ihre schwierige Sprache um den Erfolg bringt. Das ist bedauerlich — eine Interpretation muß verdolmetscht werden, damit sie Verkündigung mit Breitenwirkung wird. Man soll als Theologe den Vorwurf des Journalismus nicht scheuen.

6. In der Katechese ist die heutige Form der Kinderkatechese grundsätzlich in Frage gestellt durch ihre überdeutliche Erfolglosigkeit, die in keinem rechten Verhältnis zum Aufwand steht. Es scheint mir zweifelhaft, ob das Glaubensgeheimnis in der Form schulischen Pflichtunterrichts angemessen vermittelt werden kann. Gesichtspunkte einer Diskussion wären: für Kinder und Jugendliche ist keine Einführung in das Gesamt-mysterium vorzusehen, wie es der Einheitskatechismus noch plant. Die Sprache muß dem Alter der Angesprochenen und ihren Fragen entsprechen. Der Unterricht soll nur jenen Kindern erteilt werden, deren Eltern es ausdrücklich wünschen. Eine Anmeldepflicht zum wahlfreien Religionsunterricht scheint mir angemessen, wenn der Religionsunterricht Katechese, das heißt Hinführung zu reiferen Stufen des Glaubens oder Antwort auf gelebte Fragen, sein will. Diese Katechese setzt aber eine gründliche theologische und methodische Ausbildung beim Katecheten voraus. Damit ist aber als

7. und letztes gefragt, ob das Leitbild der Volkskirche, in die man zu sakramentaler Versorgung hineinwächst, nicht durch die Gemeindekirche ersetzt werden muß, in die man sich durch eine freie Ratifizierung seiner Taufe am Ende des Jugendalters bewußt entscheidet. Das erneuerte Firm-sakrament wäre ein möglicher Ansatz für eine solche Entscheidung. Es wäre auf freiwilliger Basis am Ende der Lehrzeit an junge Leute zwischen 18 und 21 Jahren<sup>3</sup> zu spenden und der bewußt versäumte Empfang als Kirchnaustritt zu werten.

Damit aber kommen wir zum Schluß; denn es wird deutlich, daß die Auseinandersetzung mit dem modernen Unglauben der Getauften das bisherige Kirchenverständnis in eine heilsame Krise führt.

Im Mittelalter bildeten Religion und Gesellschaft eine große Einheit. Man empfing den Glauben mit der Sitte. Die Christen waren als Christenheit auch räumlich in einer bestimmten Gegend angesiedelt. Staatliche Ausbreitung kriegerischer Art und Mission deckten sich. Die Kirche erschien als auch geographisch beschreibbare Hürde des Heiles, in der die Auserwählten und Geretteten sich sammeln und einer unerlösten Welt gegenüberstehen.

Heute finden sich Gläubige und Ungläubige überall, innerhalb wie außerhalb der alten traditionellen Räume der Christenheit. Der Glaube ist nicht geographisch und gesellschaftlich abgrenzbar. Das Konzil bekennt sich in drei Dokumenten ausdrücklich dazu, daß Heiden, Ungläubige und Atheisten Freunde Gottes und Erben Christi sein können<sup>4</sup>.

Wie versteht sich aber dann die Kirche? Sie ist nicht die sichtbare Versammlung der Geretteten, sie ist nur die Gemeinschaft derer, die Gott

<sup>3</sup> So auch in den Vorschlägen für die bevorstehende Wiener Diözesansynode.

<sup>4</sup> Vgl. Kirche 16; Kirche und Welt 22; Mission 7.

herausgerufen hat, damit sie glauben und bezeugen, was Gott an allen tut. Damit ist aber das Ende des Kollektivegoismus da, der die Kirche lange auszeichnete. Die entscheidende Funktion der Kirche ist nicht: Hürde der Auserwählten zu sein, sondern in Stellvertretung für alle Gottes Ruf zu beantworten, der alle Welt ins Heil beruft. Damit ist der Weg offen, daß die Kirche selbstlos wird und wahrhaft dient.

Symbol dieser selbstlos stellvertretenden Kirche ist Simon von Cyrene. Er hilft dem Herrn das Kreuz tragen, vielleicht sogar unwillig und in Zweifel über den Sinn dieser lästigen Berufung, aber er geht mit und trägt. Dabei hat er keinen Grund, sich auf dieses Tragen viel einzubilden: Nicht weil er das Kreuz trägt, werden die Menschen Söhne und Töchter Gottes, sondern weil Christus es trägt. Simon wird durch den erlöst, dem er hilft, er wird von dem Kreuz mitgetragen, das er trägt, aber er ist doch berufen, mitzugehen und mitzutragen. So ist die Kirche zutiefst nur verständlich vom Geheimnis der Stellvertretung her: Christus trägt die ganze Welt, er beruft sich ein Volk, damit es stellvertretend mit ihm trage, und auch in diesem Volk gibt es wieder Tragende und Mitgetragene, und die Tragenden sollen sich nicht überheben, sondern die Last der Schwachen tragen, weil doch alle getragen sind von dem einen Herrn.

Und wenn wir nach der inneren Glaubenshaltung fragen, die allein dem modernen Unglauben auf die Dauer begegnen kann, weil sie selbstlos ist, dann kommt uns vielleicht Abraham in den Sinn. Von ihm heißt es im Römerbrief: „Seine Nachkommen kommen aus jenem Glauben, den er Gott entgegenbrachte, der die Toten lebendig macht und was noch nicht ist, ruft, daß es sei. Denn gegen alle Hoffnung auf Hoffnung setzend hat er Glauben gefaßt, er werde zum Vater vieler Völker werden gemäß dem Wort: So groß soll deine Nachkommenschaft sein. Er wankte nicht im Glauben und mußte sich doch sagen, bei seinem Alter sei seine Lebenskraft schon erstorben und auch die seiner Frau. Er trat Gottes Verheißung nicht mit ungläubigen Zweifelsfragen entgegen, sondern schöpfte Kraft aus dem Glauben, gab Gott die Ehre und hegte vollkommene Zuversicht, daß Gott, was er verheißen, auch mächtig sei zu vollbringen.“ (4, 17—21)

Auch die Kirche weist in der Welt von heute mancherlei Kennzeichen auf, die man religionsgeschichtlich als Ausdrucksformen einer Religion in einem Stadium des Verfalles deuten kann — wir wollen davor die Augen nicht verschließen — Ich nenne: vielerlei hektische Bautätigkeit, ein vielfältig beschäftigter Klerus, der ein großes kulturelles Erbe und mancherlei humane Werte bedächtig verwaltet, des ungeachtet sein Sozialprestige stetig sinkt, eine Kirche, die vielerlei Kulthandlungen verrichtet, ohne daß alle Teilnehmer sie im Glauben vollziehen, da diese Kulthandlungen soziale und öffentliche Gewohnheiten geworden sind, eine differenzierte, sich selbst neu interpretierende Theologie, die oft das Wort um und



um dreht, bis wieder etwas heute Brauchbares daraus geworden sein soll, eine Schar hauptberuflicher Zeugen auf den Kanzeln, die oft mehr gut-bezahlte Kultdiener und Volkserzieher sind und sich ihrer Sache auch oft nicht mehr sicher sind — all das erinnert an Abrahams alternde Lebenskraft und an Saras erstorbenen Schoß. Aber Abraham vertraute nicht seiner Kraft, sondern der des Herrn, er wußte schon, was Paulus schrieb und was uns zu begreifen heute not tut: „Die Kraft Gottes kommt in der Schwachheit zur Vollendung“ (2 Kor 12, 9) oder, um es mit Josef Görres zu formulieren: „Die Kirche triumphiert nicht, sie überlebt.“

## KLEINERE BEITRÄGE

---

### Pastoralökonomie

Bis auf unsere Tage hat man sich heftig gesträubt, geistiges Tun unter ökonomischem Aspekt zu betrachten. Erst mit dem Siegeszug der Bildungsökonomie in den letzten Jahren wurde ein Tabu gründlich beiseitegeräumt, das auf einem überkommenen Mißverstehen beruhte. Verbat man sich doch bis dahin eine „Ökonomisierung“ pädagogischer Akte mit der Begründung, daß in allen Wertskalen Bildung und Erziehung als höhere Werte weit über dem Wirtschaften stehen. Hier handelt es sich offenbar um eine *captio ex ignorantia elenchi*, und inzwischen hat sich gezeigt, wie fruchtbar Ökonomie und Pädagogik zusammenarbeiten können, wobei das gesamte Bildungswesen dadurch bedeutend an Qualität gewinnt<sup>1</sup>. Es erscheint geraten, diese günstigen Erfahrungen auch für das Gebiet der Seelsorge zu nutzen; entsprechend sei im folgenden von Pastoralökonomie gesprochen.

#### I. Was ist Pastoralökonomie?

Unter Pastoralökonomie hat man die Prüfung ökonomischer Bezüge seelsorgerlicher Handlungen zu verstehen. Der Begriff umschließt zwei Aspekte. Einmal kann man die Pastoralökonomie als Lehre von der ökonomischen Beurteilung seelsorgerlicher Handlungen auffassen. Zum andern ist mit dem Wort Pastoralökonomie auch der praktische Vollzug angesprochen: die laufende Kontrolle seelsorgerlichen Tuns unter ökonomischem Gesichtspunkt.

Diese Definition bedarf einiger deutender Zusätze. Die Pastoralökonomie will die ökonomischen Bezüge seelsorgerlicher Handlungen aufzeigen, sichtbar machen und vor Augen stellen. Hierzu bedarf es einer vorhergehenden Untersu-

<sup>1</sup> Vergl. zur Bildungsökonomie vor allem Friedrich Edding: *Ökonomie des Bildungswesens. Lehren und Lernen als Haushalt und als Investition*. Freiburg 1963. Edding, der die bis dahin erschienene Literatur verarbeitet, gilt hierzulande als Pionier der Bildungsökonomie und verwaltet den ersten deutschen Lehrstuhl für dieses Fach an der TU Berlin. Edding ist außerdem Direktor des Instituts für Bildungsforschung der Max-Planck-Gesellschaft.

chung, Beurteilung oder Prüfung. Es ist jedoch — und das sei hier gleich ein für allemal nachdrücklich festgestellt! — damit nicht behauptet, daß das Ergebnis dieser Prüfungen dem Träger seelsorgerlicher Handlungen als Verhaltensnorm dienen müsse. — Ökonomische Bezüge ist ein inhaltlich enger, mithin umfänglich weiter Begriff. Er umfaßt als erste und entscheidende Teilvorstellung die geldliche Quantifizierung überhaupt, sodann die Wirtschaftlichkeitsrechnung, bei der man die Kosten mit der Leistung vergleichend in Beziehung setzt, endlich auch die Untersuchung der Auswirkungen pastoraler Handlungen auf die Kirche. Diese drei Gruppen werden gleich anschließend als Methoden der Pastoralökonomie näher vorgestellt. — Unter Kirche sei hier verstanden eine „Gesellschaft oder Verbindung aller derjenigen Personen, welche einerley geoffenbarten Lehrbegriff, und einen darin gegründeten Gottesdienst annehmen<sup>2</sup>.“ Es handelt sich hierbei also nicht um den Kirchenbegriff der neueren Pastoraltheologie, die unter Kirche in der Regel das *Corpus Christi mysticum* versteht. Daraus folgt, daß die Pastoralökonomie als Vollzug sich auf verschiedene Kirchen richten kann und ferner, daß die Pastoralökonomie als Lehre Regeln aufstellt, die sich nicht ausschließlich auf die katholische Kirche beziehen müssen. — Seelsorgerliche Handlungen sind Dienstverrichtungen kirchlicher Amtsträger, die herkömmlich in die beiden Hauptgruppen Verkündigung (in älteren Werken der Pastoraltheologie auch Unterricht im weiteren Sinne genannt<sup>3</sup>) und Sakramentspendung eingeteilt werden. Ihre Untergruppen, wie sie sich beim Anlegen verschiedener Einteilungsmerkmale ergeben, zählen die Lehr- und Handbücher der Pastoraltheologie im einzelnen auf.

## II. Methoden der Pastoralökonomie

Viele einzelne Verfahren der Pastoralökonomie sind denkbar, sie alle lassen sich drei Hauptmethoden zuordnen. Als erste steht die Ökonomisierung seelsorgerlicher Handlungen, als zweite die vergleichende Wirtschaftlichkeitsrechnung und als dritte die Untersuchung der Resultate seelsorgerlicher Handlungen auf die Kirche.

### 1. Ökonomisierung seelsorgerlicher Handlungen

Unter Ökonomisierung sei hier eine Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Wirtschaftlichkeit verstanden. Bei den einzelnen Verfahren dieser Gruppe handelt es sich also um bewußte, beabsichtigte Vergleiche von Kosten und Leistung pastoraler Akte. Dabei gilt der Grundsatz, alle Mittel möglichst nutzbringend einzusetzen und weniger dienliche Ausgaben zu vermeiden (wirtschaftliches Prinzip, Minimalprinzip). Maßstab des Nutzens ist bei solcher Betrachtung per definitionem allein der Vergleich zwischen Aufwand, ausgedrückt in Kosten, und Ertrag, ausgedrückt in Leistungseinheiten. Aus jenem Grundsatz leitet sich

<sup>2</sup> Diese logisch gutdurchdachte Definition findet sich bei M. C. von Schütz: Auszug aus des Herrn D. Johann Georg Krünitz ökonomisch-technologischen Encyclopädie, Bd. 10. Berlin 1790, S. 45.

<sup>3</sup> Vergl. etwa Gregor Köhler OSB: Anleitung zum praktischen Unterricht künftiger Seelsorger. Frankfurt 1789, S. 8 f. oder Johann Michael Sailer: Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. 1. München 1788, S. 5.

unschwer ab, daß nicht allein absolut, sondern auch vergleichsweise Kostenunterschiede zu berücksichtigen sind. So wird vielleicht ein Rechtsanwalt, der Landessieger im Maschinenschreiben ist, sich trotz seiner Fertigkeiten eine Schreibkraft halten, da er die Zeit nutzbringender in der Beratung der Klienten anwenden kann<sup>4</sup>.

Beispielhaft seien hier einige Fälle der Anlegung pastoralökonomischer Maßstäbe nach dem Grundsatz des Wirtschaftlichkeitsprinzips aufgezeigt. Die nicht unmittelbar dem Gottesdienst dienenden Räumlichkeiten wie Gemeindesäle, Gruppenzimmer und andere Versammlungsräume haben sehr oft eine minimale Ausnutzungsquote, da sie nur an einigen Tagen und selbst da in den Abendstunden durch pfarrliche Veranstaltungen belegt werden. Andererseits erfordern diese Räumlichkeiten hohen Bauaufwand sowie nicht geringe Unterhaltungskosten. Hier gälte es zu prüfen, erstens, ob solche Räume von mehreren Pfarreien gemeinsam benutzt werden könnten, zweitens, inwieweit die Nutzungsquote durch Teilzeitvermietung etwa an Vertreter von Bausparkassen, Versicherungen oder der gewerblichen Industrie verbessert werden kann und, drittens, ob die Miete in fremden Räumen (etwa Schulen wie Paulus in Ephesus) an einigen Abenden nicht wirtschaftlicher ist als ein Eigenbau. — Die einmalige Vorführung eines Missionsfilms vor der ganzen Gemeinde im großen Saal ist unzweifelhaft weniger aufwendig als die mehrmalige Darbietung dieses Films vor einzelnen Gruppen. Es wird jedoch wahrscheinlich das letztere wirtschaftlicher sein, weil so gruppenspezifische Missionsaktivitäten durch eine anschließende Aussprache ausgelöst werden können, der Ertrag also günstiger sein wird. Hier zeigt sich überdies, daß wirtschaftlich nicht unbedingt mit billig gleichzusetzen ist.

Aber nicht nur der sachliche Apparat, sondern auch der persönliche Einsatz des Seelsorgers kann auf diese Weise kontrolliert werden. Vor allen Dingen ist hier an die exakte Berechnung der Zeiten zu denken, die für rein pastorale Aufgaben einerseits und für verwaltungstechnische und pädagogische Funktionen andererseits gewidmet werden. Alle Nebenarbeiten wären an Personen geringerer Vorbildung zu delegieren, also vor allem an Pfarrsekretäre und Katecheten. Diese Forderung stellt sich direkt aus dem ricardianischen Gesetz der komparativen Kosten.

## 2. Vergleichende Wirtschaftlichkeitsrechnung

Bei der vergleichenden Wirtschaftlichkeitsrechnung gilt es durch Gegenüberstellung von Aufwand und Ertrag mehrerer Verfahren herauszufinden, welches das wirtschaftlichste ist. Das setzt voraus, daß Kosten und Leistung wahlweiser Verfahren quantifiziert werden müssen, daß also zuvor möglichst exakte Überlegungen (Messungen oder Schätzungen) über den Verlauf von Kosten und Erträgen eines Verfahrens angestellt werden. Auch im Bereich der Seelsorge führen zu einem Ziel fast immer mehrere Wege. Die Fragestellung der vergleichenden Wirtschaftlichkeitsrechnung lautet: welcher dieser wahlweisen Wege ist vom ökonomischen Standpunkt der günstigste?

<sup>4</sup> Gesetz der komparativen Kosten von David Ricardo, begründet in der Nationalökonomie die internationale Arbeitsteilung.

Auch hierzu seien einige wenige Beispiele zur Erläuterung angeführt. Eine Pfarrei hat werktags zwei Frühmessen um 7 Uhr und 8 Uhr; die erste wird durchschnittlich von 20, die zweite von 40 Gläubigen besucht. Die probeweise Einführung einer Abendmesse statt der zweiten Frühmesse zeigt, daß dann in der ersten Frühmesse 25, abends gleichfalls 25 Gläubige anwesend sind. Dagegen wirkt sich eine Substitution der ersten Frühmesse durch eine Abendmesse so aus, daß sich dann in der Messe um 8 Uhr 30 Gläubige, abends jedoch 40 Gläubige versammeln. Offenbar liegt hier mit einer Gesamtbeteiligung von 70 Gläubigen (gegenüber 60 und 50) das Ertragsmaximum der angebotenen Verfahren bei angenommener Konstanz der Aufwendungen. In diesem Falle war die günstigste Kombination der Gottesdienstzeiten nur durch Experiment herauszufinden, weil gruppensoziologische Gegebenheiten unbekannter Verflechtung (Beteiligung von Familienangehörigen am Kirchgang) eine Rolle spielen. — In einem anderen Beispiel bietet die einzige Kleinstadtpfarrei nur an Nachmittagen des Samstags von 16 bis 19 Uhr Beichtgelegenheit bei Pfarrer und Vikar; es finden sich im Schnitt 50 Pönitenten ein. Dieser Zustand erfahre eine Veränderung, indem abwechselnd einer der Seelsorger auch 3 Stunden mittwochs, beide aber wie bisher samstags das Bußsakrament verwalten. Jeder der Seelsorger ist jetzt vierzehntäglich durch 3 Stunden Mehrarbeit belastet. Die Zahl der Beichtenden ist dabei aber um 35 auf durchschnittlich 85 gestiegen. Bei der ersten Zeiteinteilung kamen auf 6 Stunden Beichtgelegenheit 50 Pönitenten, bei der zweiten Einteilung auf 9 Stunden 85 Pönitenten. Die Vermehrung des Aufwands um ein Drittel hatte eine wesentlich höhere Ertragssteigerung zur Folge; absolut und relativ ist die neue Zeiteinteilung *ceteris paribus* günstiger. — Ein Seelsorger nimmt sich vor, 7 Stunden pro Woche für Hausbesuche zu verwenden. Er kann, wie sich herausstellt, in dieser Zeit 7 Haushalte besuchen und gerät mit durchschnittlich 21 Pfarrangehörigen auf jene Weise in Kontakt. Zwei Stunden sind reine Wegzeiten, nur 5 Stunden nutzbare Besuchszeit. Nunmehr ändert der Seelsorger sein System und hält jeweils zweistündige Konferenzen mit Getränkebewirtung im kleinen Pfarrsaal. Hierzu läßt er nach bestimmten Gesichtspunkten (Alleinstehende, Zweipersonenhaushalte, Mehrpersonenhaushalte) jeweils im Mittel 10 Personen ein. Bei gleichem Zeitaufwand wie bisher kann er jetzt mit 70 statt wie bisher mit 21 Personen die gewünschte persönliche Berührung erreichen. Durch Hinzuziehung des Pfarrsekretärs oder anderer geeigneter Vertreter der Gemeinde läßt sich dieses Verhältnis noch günstiger gestalten. — Ähnliche Überlegungen lassen sich anstellen bei Ehe- und Konvertitenunterricht, bei Beerdigungen auf überpfarrlicher Basis in Großstädten, bei der Frage, ob eigene Predigt oder Musterpredigt, bei der Aufteilung von Seelsorgebezirken sowohl auf diözesaner wie auch auf pfarrlicher Ebene und in vielerlei anderen Fällen,

### 3. Untersuchung der Resultate seelsorgerlicher Handlungen auf die Kirche

Unter Kirche sei jetzt nicht mehr lediglich die gesellschaftliche Struktur, sondern auch das *Corpus Christi mysticum* verstanden. Die Pastoralökonomie will letztlich durch Aufwandsvergleiche helfen aufzuzeigen, inwieweit geldliche Anstrengungen dem höchsten Ziel aller Seelsorge dienen. Sie tut dies durch Funktionsanalyse von eingesetzten Mitteln und persönlichen Leistungen. Solche Funk-



tionsanalysen sachlicher Art können sich beispielsweise auf die Anteile beziehen, die aus diözesanem oder pfarrlichem Geldaufkommen für echte pastorale Zwecke bereitgestellt werden. Dabei zeigt sich, daß diese Quote unvermutet gering ist. Bei weitem höher liegt der Anteil für die Kulturfunktion, allem voran für zum Teil unverhältnismäßig aufwendige Sakralbauten und Bildungsmaßnahmen allgemeiner Art. — Funktionsanalysen persönlicher Dienstleistungen wollen aufzeichnen, welche Zeiten der Seelsorger im Verlaufe seiner Dienstverrichtungen rein seelsorgerlichen Angelegenheiten, gemischten Funktionen und rein kulturellen Aufgaben widmet. Wie gelegentliche Untersuchungen gezeigt haben, ist auch hier die Quote kultureller Funktionen des Klerus erstaunlich hoch. Vor allem verschlingen gemeindliche Bauten die Zeit und Kraft vieler Seelsorger, obgleich sich doch gerade diese Aufgabe vorteilhafterweise an sachkundige Laiengremien delegieren läßt. — Bei all diesen Analysen will aber die Pastoralökonomie nur rein empirisch Tatsachen aufzeigen, ohne sie zu werten. Es kann nicht ihre Aufgabe sein, zur Frage etwa der hohen Aufwendungen für Bildung und Kultur Stellung zu beziehen, weil es ihren Erkenntnisgegenstand nicht berührt.

### III. Zuordnung der Pastoralökonomie

Die ökonomische Betrachtung seelsorgerlicher Akte ist an sich nicht neu. Aus ihren wirtschaftlichen Auswirkungen heraus beurteilte schon der Absolutismus jedwede Lebensäußerung der Religion; der Josephinismus bezog dies in perfektionistischer Verfeinerung im besonderen auf die kirchlichen Kulthandlungen. Da wurde immer wieder vorgebracht, welcher Schaden der Wirtschaft durch das Zölibat entstünde, wie wirtschaftsschädigend das Verbot der Sonntagsarbeit sei, wieviele Millionen die katholischen Feiertage einen Staat kosten würden, wie sehr die Fastengebote zu Absatzstockungen und Wirtschaftskrisen führten, daß durch Wallfahrten nützliche Arbeitszeit verloren ginge und dergleichen mehr<sup>5</sup>. Aber es besteht doch ein entscheidender Unterschied zwischen der Pastoralökonomie und der mit wirtschaftlichen Argumenten urteilenden Kirchenpolitik. Diese beruft sich nämlich immer auf staatswirtschaftliche, merkantilistische Grundsätze und betrachtet demgemäß kirchliche Handlungen hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die Volkswirtschaft. Die Pastoralökonomie hingegen möchte nur jedes Wirken zum Heil der Seelen hinsichtlich seiner innewohnenden Wirtschaftlichkeit untersuchen. Mit dieser Zwecksetzung ist sie ausschließlich Sache der Veranstalter pastoraler Handlungen, nämlich der Kirche.

Als Wissenschaft gilt es die Pastoralökonomie der Pastoraltheologie zuzuordnen. Hat sie doch mit dieser den weiteren Erkenntnisgegenstand gemeinsam, nämlich die seelsorgerlichen Handlungen, von denen die Pastoralökonomie eine Seite, nämlich die ökonomische, untersucht. Da die Pastoralökonomie auch den

<sup>5</sup> Reichliche Belege bei Ildephons Schwarz OSB: Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern wie den Theologen und Priestern der katholischen Kirche wesentlich nothwendig und nützlich sind. Herausgegeben von Johann Baptist Schad. 3 Bde, Coburg 1804-1806 sowie bei Marcus Anton Wittola: Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte. 3 Bde, Wien 1790-1793.

Wirtschaftswissenschaften entlehnte Methoden anwendet, beansprucht sie innerhalb der Pastoraltheologie einen eigenen Platz. In vielem kann sich die Pastoralökonomie jedoch auf die Pastoraltheologie stützen, etwa bei der Einteilung in die Bereiche pfarrliche, diözesane, gesamtkirchliche Pastoralökonomie.

#### IV. Abschließende Bemerkungen

Die vorstehende Ausführungen wollen die Pastoralökonomie lediglich kurz vorstellen. Sache der wissenschaftlichen Pastoraltheologie wäre es, das Instrumentarium der Pastoralökonomie auszubauen, es zu systematisieren und ihrem Lehrstoff einzuverleiben. Vieles spricht dafür, daß die Pastoralökonomie in Zukunft befruchtend auf viele Zweige des kirchlichen Lebens wirken kann. In letzter Konsequenz vermag sie das Bestreben nach immer vollkommeneren Hilfsmitteln zur Verwirklichung des *Corpus Christi mysticum* durch ihre besondere Sicht entscheidend zu unterstützen. Damit wird sie immer aktuell bleiben.

Von Gerhard Merk, Essen

## BESPRECHUNGEN

### KATECHETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT — PASTORALTHEOLOGIE

Klauser, Theodor: Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bericht und Besinnung. — Bonn: Hanstein-Verl. 1965. 5. Aufl. 245 S. Kart. 17,— DM, Lw. 22,50 DM.

Die vorliegende fünfte Auflage jener Unterrichtsbriefe, die während des Krieges an die Theologiestudenten in Uniform und nach dem Krieg an die kriegsgefangenen Theologen gingen, erinnert in ihrer Erscheinungsform in nichts mehr an die einstige bescheidene Vorlage. Haben wir es doch mit einem stattlichen Band von 245 Seiten zu tun, dessen Wachstum sowohl durch Überarbeitung einzelner Kapitel wie auch durch ein Nachwort über die Liturgiereform des II. Vaticanum, den Neuabdruck der „Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie“ von 1949 und durch eine umfangreiche Bibliographie zu erklären ist.

Klauser geht es vor allem darum, die entscheidenden geschichtlichen Wandlungen der abendländischen Liturgie aufzuzeigen, um so den Schlüssel zum Verständnis der Einzelerscheinungen an die Hand zu geben (8). Er unterscheidet vier große Perioden: Die Periode der schöpferischen Anfänge von der Himmelfahrt Jesu bis zu Gregor dem Großen; die Periode der fränkisch-deutschen Führung bis Gregor VII.; die Periode der Auflösung, der Wucherungen, der Um- und Mißdeutungen bis zum Konzil von Trient; die Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik bis zum II. Vatikanischen Konzil. Für jede Periode entwirft er zunächst ein Gesamtbild, dem sich jeweils mehrere Untersuchungen charakteristischer Teilbereiche anschließen.

Das Buch läßt in erregender Weise spüren, wie der kostbare Schatz des alten liturgischen Erbes in den einzelnen Epochen Gefahr läuft, mißdeutet, falsch akzentuiert, verschlechtert und verfälscht zu werden. K. verschweigt nicht, daß es solche Mißdeutungen der Liturgie bis in unser Jahrhundert hinein gegeben hat und auch die Ritenkongregation oft versäumt hat, „vor der Frage nach dem liturgierechtlich Gebotenen... zuerst die Frage nach dem liturgiegeschichtlich Richtigen“ zu stellen und zu beantworten (131). Zu den bedauerlichen Fehlentwicklungen rechnet er den Verlust „der einstigen gedanklichen und formellen Geschlossenheit des Eucharistiegebetes“, er spricht von dem „Flickteppich-Charakter des tatsächlich gebrauchten Kanontextes“ (46). „Es ist schmerzlich sehen zu müssen, daß gerade das wichtigste liturgische Gebet, das Herzstück des ganzen gottesdienstlichen Kosmos der Kirche, einst eine so großartige Komposition, den späteren Jahrhunderten im Rahmen der römischen Liturgie in einem bedauerlichen Verfallszustand überliefert wurde. Man wird darum, wie wir in anderem Zusammenhang schon oben bemerkten, schließlich auch der völligen Neugestaltung dieses Textes nicht ausweichen dürfen“ (47). Weiterhin erwähnt K. das Bedenkliche an der Tatsache, daß Ehrenrechte und Zeremoniell des kaiserlichen Hofes und der höchsten Beamtenschicht auf die

Bischöfe und andere Kleriker übertragen worden und so auch in die Liturgie eingedrungen seien (36), obwohl angesehenste Männer ihrer Zeit wie Hilarius von Poitiers, Martin von Tours, Fulgentius von Ruspe und nicht zuletzt Augustinus ernste Bedenken äußerten (38). Zu den bedauerlichen Entwicklungen zählt K. ferner die Preisgabe des „Gebetes der Gläubigen“ (53 ff.), das erst in unseren Tagen wieder zurückgewonnen wurde, die entfremdende Überladung des Papstgottesdienstes, wie er etwa im Ordo Romanus um 700 erscheint, weitgehend das Modell für alle Pontifikalämter bis in unsere Tage (63 ff.), den Übergang zum leise gesprochenen Kanon (100 ff.) und manches andere.

Die erregende Lektüre dieses Buches könnte vor allem jenen Katholiken ein Korrektiv sein, die aus vermeintlicher Kirchen- und Romtreue jegliche geschichtliche Entwicklung für gut halten und kanonisieren möchten, als ob sie ein höchstpersönliches Werk des Heiligen Geistes sei, obwohl doch manche Entwicklungen und Eingriffe eine Preisgabe der gesunden Tradition darstellen. Wäre in der liturgischen Entwicklung alles nach einer geistgewirkten prästabilierten Harmonie erfolgt, dann hätte das II. Vaticanum nicht den Artikel 21 der Liturgie-Konstitution veröffentlichen dürfen. So wird das Buch Klausers in voller Übereinstimmung mit dem II. Vaticanum zu einer Absage an die Vertreter eines unerleuchteten, weil übersteigerten Traditionalismus und Uniformierungsdenkens.

Klausers Buch enthält mehrere wichtige Dokumente, für deren Abdruck der Leser dankbar ist, wie das Eucharistiegebet (Kanon) des Hippolyt von Rom, liturgiegeschichtlich wichtige Ausschnitte aus der sog. Konstantinischen Schenkung und die bereits erwähnten Richtlinien für den Kirchenbau. Hingegen hätte es auf die Wiedergabe der deutschen Übersetzung des Gloria, Exultet und des römischen Meßkanons verzichten können.

Adolf Adam, Mainz

Heitz, Sergius (Hrsg.): Der Orthodoxe Gottesdienst. Bd. I: Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz (Matthias-Grünewald-Verl.) 1966. XXIII u. 572 S. Dünndruckpapier, zweifarbig, Leinen 24,80 DM, Leder 38,50 DM.

Wenn ein Rezensent von einem neuen Buch schreibt, es fülle eine schmerzlich empfundene Lücke aus, so riecht das nach Phrase; denn schon zu oft wurde diese Redeweise gebraucht. Wenn trotzdem von obigem Werk gesagt wird, es sei hochwillkommen, weil es eine wirkliche Lücke im Quellenstudium der Liturgie behebe, dann geschieht es in voller Überzeugung. Denn seit der Übertragung der orthodoxen Liturgie ins Deutsche durch A. v. Maltzew um die letzte Jahrhundertwende und neben einigen Übersetzungen der Meßliturgien und einiger Teile des Stundengebetes, fehlt es unseres Wissens im deutschen Sprachraum an einer zuverlässigen Ausgabe der gesamten orthodoxen Liturgietexte, wobei das Wort hier im umfassenderen westlichen Sinn gebraucht wird, also nicht nur für die Eucharistiefeier wie im Osten.

Herausgeber ist der orthodoxe Priester Sergius Heitz (Düsseldorf), der mit seinem handlichen Werk sowohl den vielen Zehntausenden orthodoxer Christen deutscher Zunge eine Hilfe für die gottesdienstliche Feier, wie auch der Liturgiewissenschaft und sonstigen interessierten Kreisen einen leichteren Zugang zur ehrwürdigen byzantinischen Liturgie geben wollte. Das Gesamtwerk ist auf zwei Bände angelegt. Der vorliegende Band I enthält alle Texte zur Feier der „Göttlichen Liturgie“ und der Mysterien (Sakramente), ausgenommen die Texte der heiligen Weihen, die zusammen mit dem Stundengebet und Rituale dem II. Band vorbehalten sind.

Nach einer kurzen, aber instruktiven Einleitung (XV–XXIII), die u. a. Grundriß und Erklärung eines orthodoxen Kirchenbaues enthält, folgen zunächst Terz und Sext, weil zur gleichen Zeit bei den Russen und anderen Orthodoxen die Zerstörung der Gaben erfolgt (1–10). Der 1. Teil bringt die Texte der beweglichen Feste und Tage im Kirchenjahr (11–197), der 2. Teil die Prokomidie, die Texte (Ordinarien) der „Göttlichen Liturgie“ (Chrysostomus-, Basilius- und Gregorius-Liturgie) und einige kleinere Texte (199 bis 358). Im 3. Teil schließt sich das Menologion, der Fest- und Heiligenkalender, an (361–458). Der 4. Teil enthält die Mysterien oder Sakramente, wobei am Anfang zunächst die Gebete für eine Mutter am ersten Tag nach ihrer Entbindung, für die Bekreuzigung und Namensgebung am achten Tag nach der Geburt oder am Tag der Taufe und für die Mutter nach vierzig Tagen stehen. Es folgen die Ordnungen für das Mysterium der Erleuchtung (Taufe), der Myronsalbung, der Exomologesis, der Krankenkommunion, des heiligen Öles und der Krönung (Trauung). Den Schluß bilden die kirchlichen Weisen der acht Töne, getrennt nach slawischem und griechischem Brauch (461–571).

Vor und zwischen den einzelnen Texten finden sich dankenswerte Hinweise und Erklärungen, die das Verstehen wesentlich erleichtern. Zu bedauern wäre lediglich, daß ihre kleinen Drucktypen die Augen etwas strapazieren.

Dem Herausgeber und dem Verlag gebührt uneingeschränkter Dank für dieses erfreuliche Werk, der Leser aber freut sich jetzt schon auf den verheißenen zweiten Band.

Adolf Adam, Mainz

Merz, Berta — Ströbele, Theresia: Ich bin ein Kind Gottes. Glaubensfibel für das 1. Schuljahr. Herder, Freiburg — Basel — Wien 1966. 64 S. Kart. 3,80 DM, mit Leinenrücken 5,80 DM.

Die gegenwärtige katechetische Diskussion weist eindringlich auf: Auch Katechese ist *semper meditanda et reformanda* — in materialer, formaler und sogar prinzipieller Hinsicht. In der Bundesrepublik zeigt eben auch die Umstellung des Schuljahresbeginns in den meisten Bundesländern in die gleiche Richtung. Kritischem Bedenken besonders aufgegeben ist vorab die Erstklasskatechese — aus entwicklungspsychologischen und religionsdidaktischen Gründen. So ist dem Verlag Herder schon prinzipiell zu danken, daß er zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine neue Glaubensfibel angeregt hat und der Öffentlichkeit übergibt.

Anerkennung gebührt ihm und den Verfasserinnen des Büchleins jedoch erst recht auf Grund seiner neuartigen, zukunftsweisenden Aufbau- und Gestaltungsprinzipien.

Die Fibel variiert das Grundthema, das ihr Titel anschlägt (vgl. bes. 2; 4; 8; 9; 17; 22; 35; 41; 63). Sie sucht einen dem Verständnis von Abc-Schützern angemessenen Abriß der Heilsgeschichte zu bieten, dem auch die eschatologische Ausrichtung nicht fehlt (63). Das Buch lehnt sich bei diesem Bemühen geschickt an die Höhepunkte des Kirchenjahres an; zu diesen zählt es kinderpsychologisch richtig auch den Nikolaustag (18 f.), die Vorbereitung auf den Welttag der Kindheit (21) und das Sternsingen (26).

Beiden verbreiteten Leselernmethoden, der analytischen und der synthetischen, hält sich das Büchlein offen, vor allem durch seine Aufgliederung zusammengesetzter Worte des Gläubigensprachschatzes, die diese zugleich unaufdringlich aufheilt und einübt (vgl. z. B. 7; 12; 30).

Jede Stoffeinheit der Fibel — nur vier von ihnen haben eine zweiseitige, alle anderen einseitige Textlänge — schließt in einer einfachen Werkzeichnung ab; deren knapper Wortkommentar regt nicht selten kindgemäße Vollzüge gläubigen Lebens an (5; 21; 28; 32; 42; 49; 53; 56 f.; 59). Überhaupt wird die Sprache des Büchleins Kindern der angezielten Altersstufe insgesamt voll gerecht. Sie strebt, womöglich Schriftnähe an (55).

Einen grundsätzlich sehr beachtlichen Weg schlägt auch seine Illustration ein; die 16 Bilder der Fibel sind von älteren Schulkindern gemalt. Imaginationen und Impulse, die sie in den Adressaten auslösen, sind also deren Horizonten prinzipiell gemäß(er als andere).

Freilich — die vorliegende Glaubensfibel realisiert die Möglichkeiten, die sie bahnbrechend aufzeigt, noch nicht überall in vorbildlicher und (vorläufig) belassenswerter Weise. Ihr Grundwort „Heil“ wird bisweilen ein wenig krampfhaft ins Spiel gebracht (11; 60; 63). Sie beachtet hier und da das literarische Genus und die Aussageabsicht der biblischen Texte zu wenig, auf die sie sich bezieht (vgl. 30: Jesus „als gehorsames Kind“; 33: Jesus als „Herr über das Wasser“; 35: Jesus liebt die Kinder). Für problematisch halte ich besonders seine ausführliche und fixierende Behandlung der biblischen Urgeschichte (14–16). Sollten vor Kindern dieser Altersstufe nicht lediglich sehr knappe und Weiterführungen offene Aussagen dazu gemacht werden (etwa: „Gott schenkt uns Menschen die Welt, die er für uns macht. Auch uns Menschen gibt Gott das Leben. Schon die ersten Menschen haben Gott beleidigt, gesündigt“)? Auch einige andere inhaltliche und idiomatische Setzungen des Büchleins halte ich für bedenklich (12; 37; 60; undifferenzierter Leib-Seele-Realismus; 17: „Iosmachen vom Teufel“; 21: „Die ungetauften Kinder wollen auch das Tauf-Licht“; 32: Deklaration von Gehorsam, Gebet u. a. als Opfer).

Farb- und Formgebung der Kinderillustrationen des Buches muten mich nur einmal als ursprünglich (25), im übrigen aber als klischeehaft und allzu deutlich von Erwachsenen angeregt (vgl. bes. 6; 15; 23; 38 f.; 47) an. Sie werfen mir auch die prinzipielle Frage auf, ob Kinder bei biblischem Darstellen die *maiestas Domini* überhaupt gebührend vorbetonen (vgl. dazu besonders 23; 38 f.). Das als zweite Druckfarbe gewählte Purpurviolett spricht Kinder im Adressatenalter des Büchleins meiner Überzeugung nach nicht sehr an.

In summa: Die Glaubensfibel von Merz—Ströbele wäre nach nicht allzu vielen und schwierigen Korrekturen up to date — dankens- und bedenkenswert ist sie bereits in der vorliegenden Form.

Wolfgang Nastainczyk, Regensburg

Diederich, Honoratus: Der Krankenbesuch. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1964. 60 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 19) Brosch. 3,80 DM.

Es ist erfreulich, daß man heute wieder neu die seelsorgliche Aufgabe am kranken (und alten) Menschen erkennt. So sind in der Reihe „Kleine Schriften zur Seelsorge“ schon mehrere Hefte erschienen, die sich mit Problemen der Krankenseelsorge, mit der Krankenbeichte, mit psychologischen und kirchenrechtlichen Fragen beschäftigen. H. Diederich setzt diese Reihe fort mit einem Heft über den Krankenbesuch, das vor allem den jungen Seelsorgern und den Seelsorgshelfern und -helferinnen den Weg zum kranken Menschen zeigen will. Hierbei gibt er eine Fülle von Hinweisen zum Verständnis des kranken Menschen, das Verhalten am Krankenbett und die Möglichkeiten, als Christ, als Seel-



sorger und Priester dem Kranken zu helfen. Die Begründungen dieser oft schlichten und teils selbstverständlichen Aussagen erscheinen allerdings bisweilen zu umständlich, zu weit hergeholt; sie verproblematisieren die Dinge so sehr, daß ein normaler Mensch öfters Zweifel an seinen Fähigkeiten bekommen kann. Außerdem sind eine Menge Fragen gar nicht angesprochen, die sich m. E. aus der Seelsorge in Krankenhäusern ergeben, wo man dem Kranken fast nie als einzelner begegnen kann.

Zu Recht betont der Verf. in seinen Empfehlungen für die Krankenseelsorge (S. 52–55), daß diese sich nicht in Asketismus (der sich oft zu „Krankheitsseeligkeit“ verstiegen habe) und Funktionalismus (dessen moralisch-juristisch verengte Einstellung den Kranken nur zum Sakramentenempfang bringen wolle) erschöpfen dürfe. Sie sei vielmehr „Lebenshilfe in Glaubenspflicht und Glaubenshilfe als Lebensdienst“ (S. 53). Er vergleicht in mancherlei Hinsicht die Seelsorge mit dem Wirken eines modernen Arztes, so etwa im Kennenlernen (Diagnose), im Mähen um Vertrauen, im Wecken der gesunden Kräfte des Patienten. Man kann nur unterstreichen, was der Verf. als Zusammenfassung einer personalen Krankenseelsorge empfiehlt: „Hellen — nicht nur in Ordnung bringen; raten — nicht zurechtweisen; bitten — nicht gebieten; befreien — nicht bedrücken; Türen öffnen — nicht zuschlagen; helfen — nicht entmutigen; hoffen — nicht allein lassen“ (S. 55).

F. Schott, Mainz

Wollmann, Paul: Zeitgemäße Landfamilie. Dorfsanierung von der Familie her. — München: Haus des Pflug, 1966. 47 S. Geh. 1,50 DM.

Wie aus dem Vorwort zu entnehmen ist, soll dieses Werkheft „Bespachtungsmaterial für Dorfversammlungen, für Landvolksgemeinschaften, für Landfamilienkreise, für Landjugendgruppen und -seminare, für die Landvolkshochschule bieten“ (3).

Wollmann, Landvolkpfarrer der Erzdiozese Freiburg, handelt in telegrammartigem Stil über lebensnahe dringliche Fragen, die insbesondere das junge Landvolk angehen. Der Verfasser kennzeichnet „Was echte Liebe ist“ (4) — von Gott ist die Liebe (5) ausgehend — als lebenspendende, wohlwollende Macht, auf die vor allem die Kinder angewiesen sind (5). „Gesund und lebensfördernd und letztlich beglückend bleibt die Liebe nur, wenn sie den Mitmenschen fördern will“ (6). Liebende Haltung ist unumgänglich für ein Zusammenleben, das gedeihlich, froh, nicht rechthaberisch, nicht neidisch sein soll (7). Die partnerschaftliche Art des Zusammenlebens von Mann und Frau gewährt der Liebe einmalige Chancen (9). Es gilt, von beiden Seiten nachzugeben, „gemeinsam das Richtige zu finden und zu tun“ (10) — gerade „Rechthaberei . . . ist Ursache für so viele Streitereien in den Bauernhäusern und im Dorf“ — und unterschiedliche Meinungen sachlich auszugetragen (11). Die neue Geisteshaltung, die sich vor allem hinsichtlich der verantwortlichen Elternschaft zeigt, „soll sich auch in unserer Wohnung ausdrücken“ (15), in neuer Wohnkultur. „Alles muß echt sein“ (16), d. h. praktisch und für das ländliche Haus passen. Von unschätzbare Bedeutung sind Eheseminare und Brautleutekurse, deren Aufgabe es ist, „ein geistiges Gesamtbild“ (21) der Ehe zu vermitteln und zu einem „selbständigen Gewissen auf allen Gebieten“ zu führen.

Bezüglich des Problems Lebensraum „für die Jungen und Alten im Bauernhaus“ (22) fällt den Eltern die Pflicht zu, „den Kindern alle Chancen der Entfaltung“ zu gewähren (23), z. B. den Betrieb frühzeitig zu übergeben. „Das Eheglück kommt nicht ohne Rechnen aus — aber es ist nicht das Ergebnis des Rechnens“ (27).

Für die soziologisch-strukturelle Wandlung des Dorfes und des Bauerntums ist kennzeichnend: „Die Besitzgröße des landwirtschaftlichen Betriebes ist nicht mehr Maßstab des Ansehens. Das verfügbare Geld und die verfügbare Zeit sind neue Momente“ (29).

Die Behandlung der Themen ist ganz an der Praxis orientiert: Der Verfasser kennt die Probleme des Bauerntums und die Umstände ländlich-dörflichen Lebens aus bereits langjährigen Seelsorgeerfahrungen im Agrarraum Schwarzwald-Bodensee. Dem skizzenhaften Charakter der Darstellung ist es wohl zuzuschreiben, daß bisweilen pastorales Ethos mit erbaulichem Predigtstil wechselt. Dies kann legitim sein, weil ein Werkheft wie dieses in Gruppenabenden zu Diskussionen anregen soll. Die Formulierung „Christentum ist gemütlisch“ (8) könnte mißverstanden werden, trifft sie doch nicht zu, wenn christliche Eltern sich — unter Einbeziehung überdurchschnittlicher Opfer — vor Gott prüfen, wie viele Kinder von ihnen verantwortet werden können (14). Wollmann betont zu Recht den Opfercharakter christlicher Elternschaft. Christliche Verantwortung und Gemütllichkeit liegen nicht selten in Konflikt.

Kann man sagen, „eine neue Geisteshaltung“ (15) setze sich im Dorf durch und habe sich bereits stabilisiert? Folgte die Kinderfreudigkeit auf dem Lande lediglich nur einem Naturgesetz (13) oder war es nicht vielmehr die strenge Gläubigkeit und peinliche Gewissenhaftigkeit, die den Eltern — über die kirchliche Verkündigung — nahelegten, mit nichts den Kindersegen zu verhindern? Schließlich wäre anzumerken, daß „die Besitzgröße des landwirtschaftlichen Betriebes“ (29) doch noch bis zur Stunde weithin das bäuerliche Sozialprestige ausmacht. Die Bedeutung des flüssigen Kapitals ist im Vergleich zu

früher zwar angestiegen, aber die Hektarzahl eines Bauernhofes ist — ceteris paribus — typisch für den Wert des Gutes und steht direkt proportional zum Sozialprestige des betreffenden Eigentümers. Dieses 7. Heft aus der Schriftenreihe der Katholischen Landvolkbewegung Deutschlands ist geeignet für Landjugendgruppen, die sich für die Aufgaben der Landseelsorge, der Agrarsoziologie und Sozialpsychologie der bäuerlichen Bevölkerung interessieren.

L. Berg, Mainz

#### SOZIALWISSENSCHAFT

Schmölz, Franz-Martin: Der Mensch in der politischen Ordnung. Zwei Festreden. — Salzburg — München: Pustet-Verl. 1966. 36 S. (Salzburger Universitätsreden Heft 15), brosch. 4,— DM.

„Der neue Staat der Atheisten“ (7–25) ist das Thema der Antrittsvorlesung, die Prof. Schmölz an der Universität Salzburg hielt. Es handelt sich um eine kritische Auseinandersetzung mit Adam Schaff's „Marxismus und das menschliche Individuum“ — ein Buch, das nach Schmölz in der Interpretation der marxistischen Ideologie „als unerhörter Schritt nach vorne gewertet werden“ (9) muß. Trotz der progressiv, ja revolutionär anmutenden individual-anthropozentrischen Note dieser neomarxistischen Interpretation Schaff's, bei der das Glück des Einzelmenschen im Vordergrund steht, sind jedoch die weiterhin einschneidenden Diskrepanzen zwischen marxistischem und westlichem Denken nicht zu übersehen. Schmölz hebt vor allem ab auf den „atheistischen Humanismus“ als „Anti-These zum christlichen Humanismus“ (15). Annäherungsversuche an den philosophischen „Inhalt der marxistischen Anthropologie“ erscheinen als Selbsttäuschung (17), verzichtet doch der atheistische Humanismus nicht auf Kampf — ja, kann konsequenterweise gar nicht darauf verzichten (18)! Dem Verfasser ist wohl zuzustimmen, wenn er — fast resigniert — feststellt: „Auf der Ebene des Geistes und der Philosophie . . . gibt es kein anderes Fazit, als daß weiterhin Glauben gegen Glauben steht, Bekenntnis gegen Bekenntnis“ (25).

Das Thema einer weiteren Universitätsrede lautet: „Die politische Aufgabe des Akademikers“ (27–34), dem insofern eine erstrangige Stellung zukommt bzw. zuzugestehen ist, als er kraft seiner universalen Schau die Ordnung des Gesamtuniversums rational zu durchdenken hat, um auf dem Hintergrund dieses rational-intellektuell Begriffenen eine politisch praktikable Ordnung zu erstellen (29); denn „politische Ordnungen leiten sich ab aus geistigen Ordnungskonzeptionen“ (32). Akademiker sein heißt: „der ganzen Wahrheit“ verpflichtet sein (33).

In beiden Reden beweist der Autor ein feines Gespür für fundamentale Fragen politisch-ethischer Relevanz. Seine in eingänglicher Sprache formulierten und überzeugenden Ausführungen verdienen aufmerksame Beachtung; denn sie eruieren Substantielles.

L. Berg, Mainz

Ermecke, Gustav: Christliche Politik — Utopie oder Aufgabe? — Köln: Verlag J. P. Bachem. 1966. 76 S., kart. 6,40 DM.

G. Ermecke betrachtet vorliegende Schrift — die revidierte und erweiterte Wiedergabe des gleich betitelten Beitrages zur Festschrift für Kardinal Jäger: *Unio Christianorum*, Paderborn 1962, 312–334 — als bescheidenen Versuch, „Grundweisen menschlichen Denkens und Handelns in der heutigen politisch-geschichtlichen Welt sichtbar zu machen“ (9). Im ersten Teil wird die Frage der „Christlichen Politik — Utopie oder Aufgabe“ (11–48) allseits abgewogen, analysiert, diskutiert und einer lösenden Antwort zugeführt. Einer exakten distinktionsscharfen Klärung und In-Beziehung-Setzung der Begriffe „Staat — Gesellschaft — Kirche“ (54–68) dient Teil II. Der Verfasser handelt auf engstem Raum eine weite Thematik ab, welche die Prolegomena einer politischen Ethik ausmacht. Streng klassifizierend und peinlich distinguierend reißt Ermecke thesenartig die mit dem Stichwort „Christliche Politik“ gegebenen Perspektiven auf.

Die wirklich konzise Schrift, der reiche und oft substantielle, bedenkenswerte Anmerkungen folgen, darf als gut fundierte, solid „verfaßte“ Einführung in die Grundlegung christlich-politischer Ethik angesehen werden.

L. Berg, Mainz

#### KIRCHENGESCHICHTE

Hamann, Adalbert: Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk. — Freiburg: Herder-Verlag 1967. 176 S. (Herder-Bücherei Band 268), Pb. 2,80 DM.

Der Verfasser, der als Patrologe einen beachtlichen Namen in der Fachwelt genießt, erweist seine Meisterschaft gerade auch durch dieses kleine Bändchen, das zur allgemeinen Einführung in die Welt der Väter für einen größeren Kreis interessierter Leser und Nicht-Fachleute gedacht ist. — Nur ein Fachmann von profundem Kenntnis kann aus der Fülle des Materials so schöpfen, daß bei aller Begrenztheit des Raumes — oder gerade in ihr — die Akzente so gesetzt werden, daß ein überaus lebendiges Bild

des Lebens der alten Kirche vor unseren Augen ersteht. — In dieser Richtung hatte ja schon H. Fr. v. Campenhausen mit seinen beiden Bändchen über die Griechischen Väter (Stuttgart 1955) und die Lateinischen Väter (Stuttgart 1960) sehr verdienstvoll gearbeitet. Es war daher sehr sinnvoll, daß Hamann diese seine Einführung Fr. v. Campenhausen gewidmet hat. — Die Aufgliederung des Stoffes ist folgende: Das 2. Jahrhundert, das 3. Jahrhundert, das 4. Jahrhundert (Griechische und lateinische Väter), Schlußbetrachtung, Karte, Anmerkungen und Bibliographie, Zeittafel. — Der Verf. hat in der Einleitung geschrieben: „Die Rückkehr zu den Vätern gehört mit zu jener Besinnung auf unseren christlichen Ursprung, die man Rückkehr zu den Quellen heißt. Wir in der Mitte des 20. Jahrhunderts sind die glücklichen Nutznießer der biblischen und liturgischen Bewegung. Bessere Führer als Origenes und Augustinus gibt es nicht, Seele und Geist der Schrift zu erfassen, unter der Bedingung freilich, daß wir die Fortschritte der Bibelwissenschaft nicht aus dem Blick verlieren“ (10). — Gerade unter dem Blickwinkel der neuen exegetischen Forschung gewinnt die Theologie der Väter eine neue Aktualität. — Deutung durch die Väter und moderne Exegese treffen sich heute in vielen Punkten. — Einen ersten, aber sehr wirkkräftigen Anstoß zur Auseinandersetzung mit diesen Vätern zu geben, dazu leistet vorliegendes Büchlein die besten Dienste. — Sicher wird daher des Verf. Wunsch in Erfüllung gehen: „Unsere ‚konkrete‘ Patrologie möchte eine größere christliche Öffentlichkeit dafür gewinnen“ (11).

E. Sauser, Trier

König, Hanns: Das organische Denken Augustins. — München — Paderborn — Wien: 1967. XIX, 165 S. (Abh. z. Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, hrsg. v. J. Hasenfuß, N. F. 13/14) kart. 20,— DM.

Vorliegende Arbeit, die im Jahre 1965 von der Philosophischen Fakultät in Mainz als Doktorarbeit angenommen wurde, zeigt Begriff und Tatsache des Organismus in Augustins Gesellschafts- und Staatslehre wie in seiner Geschichtsanschauung. Es handelt sich dabei nicht um eine Untersuchung in historisch vergleichender Weise. Auch wird nicht weiter auf eine Darlegung der Vor- und Nachgeschichte dieser augustianischen Gedanken eingegangen. Wenn von historischen Zusammenhängen die Rede geht, dann nur, um dem Verständnis der Textinterpretationen zu dienen. So gilt also, was der Verf. selbst in der Einleitung festgehalten hat: „Die Arbeit wird von Anfang an als eine interpretatorische Untersuchung aufgefaßt, die Inhaltsanalysen, den immanenten Aufweis des im Thema angesprochenen Problems geben will, wobei jedoch die augustianischen Gedanken in einer systematischen Ordnung vorgetragen werden sollen“ (VII). — So wird die ganze Arbeit in sieben Kapitel aufgeteilt: Philosophische Grundlegung, Herausarbeitung der einzelnen organischen Einheiten (homo, familia, gens, populus) und einer „strukturellen Reihe“ (domus, urbs, civitas), Darlegung der einzelnen „Einheitskräfte“, Bedeutung der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche, das organische Denken in Augustins Geschichtsbetrachtung, Einordnung des Themas in die gegenwärtige Augustinusforschung. — Man ist bei der Lektüre der Arbeit beglückt, feststellen zu können, wie sehr diese von Augustin behandelten Fragen heute modern sind. Das betrifft heute stark diskutierte Fragen in der Auffassung der Ehe (Societas naturalis in diverso sexu und societas amicitiae) und der Bedeutung des Begriffes „domus“ gerade für den heute so heimatlos gewordenen Menschen. — Sehr bedeutsam erscheinen die Gedanken des Kirchenvaters über den Begriff „populus“. Was macht eine bloße Menge, eine turba oder multitudo zum populus? Was ist der innerste Kern des „Unum“, das ein Volk als Volk begründet? Wie hängt diese Einheit mit dem seminarium der Familie zusammen? Zentral taucht hier der Gedanke auf, daß dieses Unum letztlich zusammenhängt mit dem geschöpflichen Ursprung von Mensch und Volk. Volk-Werdung kann sich nur ereignen in Gottbindung (67) und in diesem Ereignis wird das Volk „Bild der trinitarischen Einheit Gottes“ (67). — Aber dieser Vorgang ist stufenmäßig einzuordnen und gerade darin ergeben sich wiederum wertvolle Aspekte für das Verhältnis von Ehe, Staat und Gott. — Der Verf. faßt die diesbezüglich augustianischen Äußerungen in die Worte zusammen: „Volk ist Einheit im organischen Bereich, wie die Entfaltung aus dem seminarium der Familie zeigt. Volk ist aber auch Einheit im geistigen Bereich, wie das Einheit-Denken bezeugt, in dem die organische Geschlossenheit ins Licht des Bewußtseins gehoben wird. Volk ist Einheit im religiösen Bereich, in dem das unum cogitare die Hinwendung zu Gott, wie sie im ad te des Menschen angelegt ist, aufnimmt. Und schließlich ist das Volk Bild der trinitarischen Einheit Gottes, indem das unum die dreifaltige Eins der Gottheit bedeutet, wodurch das unum cogitare das supernum cogitare wird, das durch die Dreifaltigkeit Gottes der Schöpfung offenbart ist“ (67). — Auch das hier entwickelte augustianische Geschichtsbild erscheint als immer neu aktuell. Immer wieder wird in seiner Geschichtsphilosophie auch der theologische Aspekt gesehen, ja seine Geschichtsphilosophie mündet ein in Geschichtstheologie, die die Gesichtspunkte von der organischen Einheit des Menschengeschlechtes und das von

der Unruhe des Herzens geprägte Menschenbild selbst umfaßt. Augustin sieht die Geschichte eingespannt in einen Prozeß, der sich zwischen Schöpfung und Weltgericht ereignet. Zwei Prinzipien sind es, die dabei wahrhaft gemeinschaftsbildend sind: die „debiti fines“ und die personalen Entscheidungen des „adhaerere Deo“ bzw. des „non adhaerere Deo“ (162). — Abschließend kann gesagt werden, daß vorliegende Arbeit auf Grund ihrer starken Bezugnahme auf die Gegenwart auch für den interessierten Laien von Interesse sein dürfte, der hier eine Einführung in das philosophische und theologische Denken Augustins überhaupt geboten bekommt.

E. Sauser, Trier

**Augustinus, Aurelius: Nutzen des Glaubens. Die zwei Seelen.** Übertragen von Carl Johann Perl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1966. 182 S. (Deutsche Augustinusausgabe) brosch. 10,80 DM, Lw. 13,80 DM.

Hauptgegenstand der Darlegungen in diesen beiden augustinischen Werken ist die Bekämpfung des Manichäismus. — Dabei richtet sich das Werk vom „Nutzen des Glaubens“ als ein persönlicher Appell an einen Freund, während die Schrift von den „Zwei Seelen“ als dogmatisches Lehrstück mehr allgemein an die Anhänger des Manichäismus gerichtet ist. — In beiden Werken tritt vor allem das Problem von Glaube und Verstand vor die Augen des Lesers. Besonders im ersten Werk, das etwa acht Jahre vor Augustins berühmtestem Werk, den Bekenntnissen, entstanden sein dürfte, spielt die Frage nach der Findung der Wahrheit, die den Geist befriedigen, ja beseligen kann, die zentrale Rolle. Entgegen den Behauptungen der Manichäer, daß niemandem der „bloße“ Glaube aufgebürdet werden dürfe und daß man auf dem Wege der Vernunft die Wahrheit der Lehre ergründen könne, stellt Augustinus als der Vertreter der Catholica fest, daß der Glaube an die Autorität das einzige Mittel sei, um die wahre Religion zu erlangen (105). — So steht diese Schrift vom Nutzen des Glaubens in engem Zusammenhang mit dem berühmten Satz des heiligen Anselm: Credo ut intelligam, und der Definition des ersten Vatikanischen Konzils vom Glauben (D 1789). — So erscheint weiter das Urteil Perls über diese augustinische Fragestellung richtig: „Es gibt für Augustin eine durch die Autorität zu erlangende Gewißheit von Gott. Erst auf Grund dieser Erfahrung fühlt er sich berechtigt, zu Gott zu beten“ (106). — Auch in der Kampfschrift von den „Zwei Seelen“ klingt dieselbe Thematik vom Glauben an die Autorität der göttlichen Schrift, in der Gott zu uns spricht, an. Anerkennung dieser Autorität bedeutet Unterwerfung des Menschen unter den zu ihm sprechenden Gott und diese Unterwerfung ist Glaube. — Zugleich werden in dieser Schrift auch die Probleme des Bösen, der Sünde und des Willens bzw. der Existenz einer doppelten Seele sehr genau behandelt, wobei immer wieder die Grundthese des Manichäismus, daß alles Übel in der Welt von einem zweiten, Gott entgegengesetzten Urwesen ausgehe, zurückgewiesen wird. Diese Bekämpfung des manichäischen Dualismus hat dann seine klassische Formulierung im Gottesstaat (IX, 9) gefunden: „Es gibt keine Substanz des Bösen, sondern der Verlust des Guten hat den Namen des Übels empfangen.“

E. Sauser, Trier

**Victorinus, Marius: Christlicher Platonismus.** Übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, Eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot. — Zürich — Stuttgart: Artemis-Verl. 1967. 463 S. (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe: Antike und Christentum). Lw. 43,— DM.

Die Bedeutung des Marius Victorinus, den Harnack „einen Augustin vor Augustin“ genannt hat, liegt vor allem darin, daß er sowohl Neuplatoniker als auch christlicher Neuplatoniker ist. Er hat bestimmte Grundansichten des Neuplatonismus aufgenommen und sie dann mit seinen theologischen Konzeptionen verbunden, so daß man die Frage: War Marius Victorinus ein reiner Neuplatoniker oder ein christlich beeinflusster Neuplatoniker nicht im Sinne einer Alternative entscheiden kann (10). — Man kann daher den einleitenden Worten von P. Hadot nur recht geben, der treffend bemerkt: „Wenn uns einerseits der rein neuplatonische Teil der Schriften des Victorinus zu einem besseren Verständnis des Porphyrios verhilft, so bleibt andererseits doch die Tatsache bestehen, daß Victorinus ein christlicher Neuplatoniker ist, das heißt, daß er es verstanden hat, mit seiner christlichen Theologie charakteristische Elemente des Neuplatonismus zu verschmelzen“ (13). — Ein Beispiel etwa für diese Verschmelzung ist dort zu finden, wo Marius Victorinus den Neuplatonismus des Porphyrios und besonders dessen Exegese der Chaldäischen Orakel benützt, um so die Substanzgleichheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes darzulegen, wie sie in der abendländischen Tradition der Trinitätslehre zu finden ist (15). Weiter ist Marius Victorinus als Zeuge der Anfänge des christlichen Neuplatonismus wichtig durch zwei Begriffe: den der göttlichen Substanz, „die mit einer notwendigen inneren Bewegung der Selbstoffenbarung begabt ist“ (18—19) und den der Verbindung „zwischen der inneren Bewegung Gottes und der zeitlichen Bewegung der Weltgeschichte, das heißt der Heilsgeschichte“ (19). — Es ist sehr wichtig, daß diese vorliegende Ausgabe geschaffen wurde, die von der



Bedeutung eines Mannes zeugt, der wesentlich zur Bildung eines Zentrums des christlichen Neuplatonismus in Mailand beigetragen hat (18) und für Augustins Entwicklung entscheidend wurde. — Die Übersetzer der Werke des Marius Victorinus haben sich mit Erfolg bemüht, dem Text und dem Leser gerecht zu werden. E. Sauser, Trier

Justin, Philosoph und Märtyrer. Die erste Apologie. Ausgewählt, herausgegeben und erläutert von Karl Bayer. — München: Kösel-Verl. 1967. 144 S. (Humanitas Christiana. Griechische Reihe Bd. 1) Kart. m. L. 6,80 DM.

Die Reihe Humanitas Christiana, in der bereits die Bände: Lat. Märtyrerakten, Laktantius: Divinae Institutiones - 5. Buch, und M. Minucius Felix: Octavius, erschienen sind, bietet in vorliegender Publikation vor allem jungen Humanisten die Möglichkeit, an Hand des griechischen Urtextes, der im Anhang durch einen sehr ausführlichen Kommentar erläutert wird, eine an den Kaiser Antonius Pius gerichtete Verteidigungsschrift des frühen Christentums näher zu betrachten. — K. Bayer hat, um den Leser auch in die theologische Bedeutung dieser Schrift hineinzuführen, vor den Text der Apologie eine kurze Einleitung geschaltet, die in stichwortartiger Form Justins Leben und Werk, die literarische Gestalt der Apologie und einen Überblick über die Gesamtapologie bringt. Beim Lesen dieser Verteidigung des Christentums, in der in neuartiger Weise das moral-theologische mit dem juristischen Moment verknüpft ist, wird einem deutlich, was Fr. v. Campenhausen richtig bemerkte: „Es hat etwas Rührendes, wie eifrig Justin bei jedermann Interesse für sein Anliegen voraussetzt und beispielsweise die Vermutung äußert, auch die Kaiser würden von ihm und seinen Auseinandersetzungen mit Creszenz gewiß schon gehört haben. Aber statt über solche Naivitäten zu lächeln und die Schnitzer nachzurechnen, die Justin in seinen langen polemischen Darlegungen über die heidnische Mythologie und Philosophie gelegentlich unterlaufen sind, sollte man doch vor allem die Ehrlichkeit, den Freimut und die beispiellose Kühnheit bewundern, mit der ein Mann hier für die Sache einer Gemeinschaft eintritt, deren hoffnungsvolle Lage ihm selbst am allerwenigsten verborgen sein konnte“ (Griechische Kirchenväter, Stuttgart 3 1955, S. 22). E. Sauser, Trier

Stockmeier, Peter: Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. — Trier: Paulinus-Verlag. 1966. 263 S. (Trierer Theologische Studien Band 18). Kart. 51,— DM.

Vorliegende Arbeit des jetzigen Professors für Alte Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität in Tübingen wurde 1961 von der theologischen Fakultät der Universität in München als Habilitationsschrift angenommen. — Sicher kann Johannes Chrysostomus nicht als ein Mann angesehen werden, der im eigentlichen Sinne in die theologische Diskussion seiner Zeit eingegriffen hätte, aber die Tatsache, daß „sein Werk einen guten Einblick in das allgemeine Glaubensbewußtsein“ (1) seiner Zeit bietet, rechtfertigt es durchaus, die Gestalt des Patriarchen von Konstantinopel im Zusammenhang mit dem Verständnis des Kreuzes in Theologie und Kult im 4. Jahrhundert eingehender zu beleuchten. Richtig ist daher das Urteil des Verfassers in der Einleitung des Buches: „Das Erbe seiner Schule und die lebendige Frömmigkeit der Umwelt prägen in besonderer Weise seine Verkündigung. Für die Forschung stellen die chrysostomischen Homilien und Abhandlungen eine reiche Fundgrube dar, als Zeugnisse altchristlicher Theologie schätzen sie nicht nur die Ostkirchen, sie finden allseits eine wachsende Aufmerksamkeit. Tatsächlich geben sie über das Glaubensbewußtsein dieser Epoche, über das christliche Leben und nicht zuletzt das liturgische Geschehen vielfältig Aufschluß“ (1). — Dieses allgemeine Urteil gilt dann in besonderem Maße vom Verständnis des Kreuzes, was wiederum Stockmeier treffend mit den Worten umschreibt: „Chrysostomus spiegelt in seinem umfangreichen schriftstellerischen Werk das Kreuzverständnis der Zeit, und in der Tat, er befaßt sich mit dem christlichen Heilszeichen nicht bloß am Rande oder in kühler Distanz, seine Sprache strahlt bewegte Anteilnahme aus, wenn er dessen Ruhm preist ... allein die umfangreichen Erläuterungen zu den Paulusbriefen führen ihn immer wieder auf diese Thematik, doch auch in anderem Zusammenhang fließen oftmals Gedanken ein, die gerade in ihrer hymnischen Gestalt eine innige Verbundenheit mit dem Gekreuzigten bekunden“ (3).

Sehr wohltuend und richtig empfindet es der Leser des Werkes, wenn er sieht, wie der Verf. bei der Darstellung der Theologie und des Kultes des Kreuzes Rücksicht nimmt auf den „komplexen Charakter des Gegenstandes“ (6). Ausgangspunkt der Untersuchung bildet eine Bestandsaufnahme der Aussagen des Chrysostomus über das Kreuz, die zunächst philologisch orientiert ist und im Gefolge den theologischen Gehalt der Gedanken zu fixieren sucht. Es wird dabei sehr deutlich, wie die Aussagen des Chrysostomus nicht so sehr der Lösung theologischer Probleme (6) dienen — vielmehr ist es der

Wunsch des Seelsorge-Bischofs, in seinen Erläuterungen „die Offenbarung für das Leben der Menschen wirksam zu machen“ (6). „Seine Kreuzestheologie“ — so meint der Verf., — „besitzt für den Vollzug des christlichen Lebens normgebende Gestaltungskraft, sie liefert auch die Rechtfertigung für Verehrung und Kult des neuen Hellszeichens“ (6). — Bei der ganzen Darlegung des Themas in den Schriften des Chrysostomus wird aber nie darauf vergessen, auch das übrige Schrifttum mithereinanzuziehen. Dazu kommt die Heranziehung der Ergebnisse in Archäologie und Ikonographie, so daß als Grundtenor des ganzen Werkes von Stockmeier die Feststellung vor Beginn der eigentlichen Untersuchung hingestellt wird: „Von verschiedenen Ansatzpunkten her führen uns also die Wege zu dem einen Ziel, Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus zu analysieren, und so ein Zentralthema christlicher Verkündigung für Forschung und Leben fruchtbar zu machen“ (7).

Die eigentliche Bearbeitung des Themas erfolgt in drei Abschnitten.

Der erste Abschnitt trägt die Überschrift: Das Kreuz Christi und seine theologische Aussage.

Dieser Abschnitt zerfällt in drei Kapitel: Die christologischen Grundlagen. Das Kreuz als Ausdruck des Todes Christi. Das Kreuz in seiner Hellswirksamkeit. Der zweite Abschnitt mit dem Titel: Die Welt unter dem Zeichen des Kreuzes, umfaßt die Kapitel: Das Kreuz als Strukturprinzip. Das Kreuz als Krisis, Leben aus dem Kreuz. In einem dritten Abschnitt, der über den Kult des Kreuzes handelt, sind die Kapitel enthalten: Das Zeichen des Kreuzes als Ziel der Verehrung, und: Das Zeichen des Kreuzes im kultischen Gebrauch. — Den Abschluß des Buches bildet ein ausführliches Personen-Sach- und Begriffsregister. Aus der Fülle des Dargebotenen sei besonders auf die im ersten Abschnitt enthaltenen Untersuchungen über das christologische Verständnis des Kirchenvaters verwiesen. — Es ist hier eine merkwürdige „fluktuierende Begrifflichkeit“ (25) festzustellen, die ein sicher uneinheitliches Bild seiner Christologie erstehen läßt. Er ist in seinen Aussagen weder „nur“ antiochenisch, noch „nur“ alexandrinisch orientiert. Auf der einen Seite ist immer wieder die klare Betonung der beiden Naturen in Christus festzustellen, auf der anderen Seite ist eine eigenartige Ratlosigkeit festzustellen, wenn es darum geht, wie diese beiden Naturen nun bei aller Scheidung eine Einheit bilden. Zwar betrachtet es Chrysostomus als Geheimnis, wenn von der Tatsache der Einheit zweier Naturen in Christus gesprochen wird — und man sollte eigentlich nach der Ergründung dieses Geheimnisses gar nicht fragen, denn dies weiß nur Gott allein (20). Andererseits sieht sich der Kirchenvater, trotz aller Abneigung gegen spekulative Erörterungen über dieses Thema gerade aus seelsorglichen Gründen gezwungen, auch hier in der Wahrheitssuche mitzuwirken. Er weiß um die Gefahren der Vermischung in der Logos-Sarx Christologie, zugleich bietet ihm aber auch die Logos-Anthropos keine Lösung in seinen Fragen. Besonders deutlich wird dies in seiner Stellung zur Inkarnation und Passion Christi, so daß Stockmeier zu der interessanten Behauptung kommt: „Stoßen wir in Fragen der Inkarnation mehr auf antiochenische Wurzeln, so begegnet uns in der Passion die Macht des Logos, welche ganz und gar die menschlichen Lebensfunktionen Christi überformt“ (25). Sicher anerkennt der Kirchenvater die volle Leib-Wirklichkeit des leidenden und sterbenden Christus (28) — aber seine Tendenz, „die Gott-Natur nicht mit der Schmach des Kreuzes zu belasten“ (29), trägt zu einem „Auseinanderklaffen der Einheit in Christus“ (29) bei. Immer wieder steht über aller Niedrigkeit des gekreuzigten Herrn die „Hoheit des Gekreuzigten“ (31). — „Es ist eigentlich kein Mensch mehr, der am Kreuze stirbt, sondern ein überirdisches Wesen, welches souverän das Erlösungswerk vollzieht“ (31).

Von daher wird deutlich, wie Chrysostomus den himmlischen Logos zum eigentlichen Träger des ganzen Erlösungsgeschehens macht und dabei die Menschheit ganz ausschaltet wird. — So wäre hier ein Übergang festzustellen vom Logos-Anthropos zum Logos-Sarx Schema, wobei das Bestreben, das Grausame des Kreuzestodes zu mildern und die Machtlosigkeit des Herrn doch zu überwinden, zu einer Geringschätzung des leiblichen Geschehens führt (31). — Das Bestreben, „das Erniedrigende und Schmachvolle des Kreuzestodes theologisch zu bewältigen“ (32), brachte den Kirchenvater dahin, in einer etwas einseitigen Weise „den entscheidenden Mittler-Akt dem Logos zuzuweisen“ (32). Bereits an diesem Punkt der Untersuchung Stockmeiers wird deutlich, wie die Aussagen des Chrysostomus im Zusammenhang der Dogmengeschichte von großer Bedeutung sind. — Dasselbe findet man auch in den anderen Abschnitten des Werkes bestätigt. — Wie ein roter Faden wird aber auch das Bestreben des Goldmundes sichtbar, den Glauben an dieses Kreuz den Gläubigen seiner Zeit immer mehr einzuprägen. Das Geheimnis der Erlösung geht aber auch konkret in den Alltag ein, so daß man auch von einer Verleiblichung des Kreuz-Glaubens bei Chrysostomus sprechen kann (254). — So wird vorliegende Studie nicht nur für den Wissenschaftler, sondern auch für den interessierten Laien und Priester zu einem sehr wertvollen Zeugnis für den Erlösungsglauben der Alten Kirche.

E. Sauser, Trier

**Reformata Reformanda.** — Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Herausgegeben von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. Zwei Bände, mit insgesamt 1464 S. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, Supplementband I, 1. u. 2 Teil) Lw. 184,— DM.

In zwei stattlichen Bänden stellt sich die wissenschaftliche Festgabe für Hubert Jedin zum 65. Geburtstag vor. Herausgeber, Mitarbeiter und Verlag haben dem verdienstvollen Kirchenhistoriker ein Homagium dargeboten, das in seiner Anlage an das literarische Werk des Gelehrten erinnert, dessen Bibliographie am Ende des 2. Bandes zu finden ist. Der Berichterstatte sieht sich freilich angesichts der Summe von Beiträgen vor einer nicht geringen Schwierigkeit. Greift man einzelne Artikel heraus, dann werden ebenfalls Akzente gesetzt, die dem Gesamtwerk nicht entsprechen. Unter diesen Umständen legt es sich nahe, in einem Überblick die Thematik der Beiträge zu umreißen und so ihre Bedeutung zu würdigen.

Ein durchgehendes Rahmenthema ist natürlich nicht gegeben; immerhin lassen sich Schwerpunkte beobachten, die in der Untersuchung zur Geltung kommen. Ohne den Inhaltsverzeichnis zu folgen, fällt zunächst das Vorgewicht der reformatorischen Fragestellung auf. Ausgewiesene Fachleute handeln über Luthers Persönlichkeit, seine Theologie und verschiedene Probleme der Reformationsgeschichte; allgemein spürt man die ökumenische Verantwortung in diesen Beiträgen, die in ihrer kritischen Sachlichkeit über die Polemik früherer Jahre hinausgewachsen sind.

Ein weiterer Fragenkreis umfaßt Arbeiten zur Konzilsgeschichte, die dem Geschichtsschreiber des Tridentinums in besonderer Weise nahekommen. Inhaltlich gesehen spannt sich ihre Thematik von den Kirchenversammlungen des Altertums bis zum 1. Vatikanum. Naturgemäß kommen dabei primär Gesichtspunkte zur Sprache, die nicht die große Linie der ökumenischen Konzile betreffen. In ihrer Scharfeinstellung ermöglichen aber solche Beiträge aufschlußreiche Einblicke in das große Geschehen, das zu oft summarisch gezeichnet wird. Die Wirksamkeit einzelner Persönlichkeiten oder die Vorgänge an der Peripherie sind bis zum Vatikanum II nicht ohne Einfluß auf die Entscheidungen, und darum nicht belanglos für den Historiker.

Schlaglichter auf die Zeit der Reformation und Gegenreformation werfen die Untersuchungen zur Kirchengeschichte dieses Zeitalters, wobei auch der außerdeutsche Raum berücksichtigt ist. Neben den Initiativen einzelner Persönlichkeiten beleuchten sehr eindrucksvoll die Zustände des kirchlichen Lebens Bedingungen und Möglichkeiten der Erneuerung. Die Veröffentlichung einschlägiger Dokumente unterstreicht wie in anderen Themen so auch hier die Situation. Mit den Bemühungen Jedin selbst treffen sich auch jene Studien der Festgabe, die sich der Kirchengeschichtsschreibung als solcher widmen. Im Hinblick auf das biblische Selbstverständnis der Kirche und die Erfordernisse der Forschungsentwicklung ergibt sich die Notwendigkeit solcher Reflexionen, wobei gerade der internationale Charakter der Information aufschlußreich ist.

Trotz des genannten Rahmens bleibt natürlich in der jeweiligen Themenstellung eine schwer vermeidbare Disparität bestehen. Andererseits ist eine große wissenschaftliche Leistung in diese Festgabe eingebracht, die keineswegs als Abladefach irgendwelcher Nebenprodukte gelten kann, sondern Beachtung verdient. Der Titel „Reformata reformanda“ läßt überdies nicht nur zu den wissenschaftlichen Beiträgen der Festschrift zurückgreifen, er schlägt auch den Bogen zum Geschichtsschreiber des Konzils von Trient, dessen Lebensarbeit darin zutreffend umschrieben ist. P. Stockmeier, Tübingen

**Rahner, Hugo:** Abendland. Reden und Aufsätze. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 312 S. Lw. 35,— DM.

Eine große Spannweite historisch-theologischer Forschung dokumentieren die hier zusammengestellten Aufsätze und Reden aus der Hand des Kirchenhistorikers Hugo Rahner. Sie stammen nahezu alle aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, und dieser Sachverhalt spiegelt sich in der Themenstellung; es geht um Probleme, die nach der erschütternden Katastrophe Europas mit elementarer Gewalt aufgebrochen sind und das Abendland selbst in Frage stellten. Von der Geschichte her zeichnet der Verfasser wesentliche Kräfte und Gestalten dieser fragwürdig gewordenen Größe, Christlicher Humanismus, Sinndeutung der Geschichte und anthropologische Horizonte charakterisieren den ersten Themenkreis. Ihm schließen sich in einem zweiten Abschnitt Untersuchungen über Gestalten des Abendlandes an, darunter der wohlthuend-nächterne Artikel über die Konstantinische Wende. Von den ekklesiologischen Themen sei nur der Aufsatz „Vom Ersten bis zum Dritten Rom“ erwähnt, der den Weg einer politisch-religiösen Herrschaftsideologie bis nach Moskau verfolgt.

Aus einer Fülle historischer Details werden Strukturen und Leitlinien der abendländischen Welt sichtbar, die so eng mit der Geschichte der Kirche verknüpft ist. Gewiß fällt es heute vielleicht schwerer, den anklingenden Optimismus hinsichtlich der humanistischen Tradition zu teilen; bezeichnenderweise macht aber schon die historische Rück-

schau in die christliche Antike das eigentümliche Gefälle bewußt. Hier wird übrigens ein charakteristischer Zug dieser Abhandlungen deutlich, nämlich eine gewisse Dringlichkeit der Fragestellung, insofern sie im Horizont der jeweiligen Gegenwart stehen. Diese Aktualität geht aber nicht zu Lasten sauberer historischer Analyse; gerade die souveräne Kenntnis der Quellen und eine solide Interpretation heben sich ab von jeder Effekthascherei, die oft zu billig eine Tagesmeinung historisch untermauern möchte. Auf einer solchen Basis gleiten selbst Ansprüche an weitere Kreise nicht in frommes Gerede ab, denn die Zucht des Historikers weiß sich verpflichtet den besten Quellen der Überlieferung. Hier liegt letztlich der Grund, warum diese Sammlung von Aufsätzen lesens- und bedeutungswert bleibt — auch über äußere Wandlungen hinweg.

P. Stockmeier, Tübingen

Texte der Kirchenväter. Fünfter Band. Kirchenväterlexikon und Register. Von Heinrich Kraft. — München: Kösel-Verl. 1966. 765 S. Lw. 29,50 DM (Gesamtsubskr.-Preis bis 31. 12. 1966: 125,— DM).

Die „Texte der Kirchenväter“ finden in diesem Band ihren Abschluß. Er verbindet die allgemeine Information über Persönlichkeit und Werk der Kirchenväter in Form eines Lexikons (dieser Teil wurde gesondert als Kirchenväterlexikon herausgegeben; Lw. 25,— DM) mit einem ausführlichen Register über Sachen und Namen; die angezogenen Bibelstellen und Vätertexte sind ebenfalls verzeichnet. Damit ist die ganze Sammlung zu einem handlichen Quellenwerk geworden, das grundlegende Texte der frühchristlichen Literatur erschließt und der praktischen Arbeit zuführt. Die knappen Skizzen der Kirchenväter aus der Hand des Kieler Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte zeichnen über die Daten hinaus oftmals geschickt die geistes- und theologiegeschichtliche Situation der jeweiligen Zeit.

P. Stockmeier, Tübingen

Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. — Salzburg — München: Anton-Pustet-Verlag 1966. 232 S. (Salzburger Patr. Studien, hrsg. v. Th. Michels OSB, Bd. 1) kart. 25,20 DM.

Der Theologie des Irenäus von Lyon wendet sich seit langem die Aufmerksamkeit der Forschung zu, und zwar mit vollem Recht, da gerade sein Werk die Problematik der kirchlichen und geistigen Situation am Ausgang des 2. Jahrhunderts widerspiegelt. Vordringliches Thema ist die Auseinandersetzung mit der Gnosis, deren esoterische Heilslehren für das junge Christentum eine ernste Gefahr heraufbeschwören. Allein die Tatsache, daß auch nach dem Fund von Nag Hammadi Irenäus als Informant nicht überholt ist, rechtfertigt die Beschäftigung mit seiner konstruktiven Polemik.

Naturgemäß kreist die Diskussion um die zentralen Fragen nach Schrift und Kirche. In einem Dreischritt entwickelt der Verfasser die leitenden Gesichtspunkte der irenäischen Argumentation gegen „die fälschlich so genannte Erkenntnis“, wobei die Sicherstellung der Heiligen Schrift für die Kirche eine entscheidende Rolle spielt. Unter Fühlungnahme mit der einschlägigen Literatur wird zunächst der Streit um die Schrift dargestellt; sodann geht es um die Frage der Kontinuität mit dem Ursprung und schließlich erhellt der dritte Abschnitt die wesentlichen Inhalte der wahren Gnosis. So ersteht ein Durchblick großkirchlicher Argumentation und Kritik wider die Gnosis, deren Lektüre bei Irenäus selbst bekanntlich etwas Geduld erfordert.

Die Darstellung, so sehr sie auch von gewissen Voraussetzungen der Gnosisforschung abhängig ist, erhebt in sachkundiger und konzentrierter Form die im Gefolge gnostischer Lehren oft verzweigten Gedankengänge des Lyoner Bischofs. Entscheidende Themen der frühen Kirche, vor allem die sich immer klarer abzeichnende Berufung auf die Heiligen Schriften oder das Problem der Tradition, kommen dadurch klarer in den Blick. Da der (spätere) Schulbegriff „Offenbarung“ in der gesamten Arbeit eine tragende Rolle spielt, wäre es für die historische und theologische Ortsbestimmung gewiß fruchtbar gewesen, seinen Inhalt bei Irenäus klarer zu umschreiben. Im übrigen bestätigt aber gerade die Analyse von Brox, daß die junge Kirche von Seiten der Häresie herausgefordert wurde zur Systembildung.

P. Stockmeier, Tübingen

Gessel, Wilhelm: Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. — Würzburg: Augustinus-Verlag 1966. 248 S. (Cassiciacum, hrsg. v. A. Zumkeller u. A. Kunzelmann. Bd. XXI), kart. 38,80 DM.

Die Vielzahl von Untersuchungen zur Theologie Augustins demonstriert seit Jahren nicht nur ein intensives Interesse, sie ist zweifellos auch Ausdruck seiner geistigen Bedeutung. Diese „Augustin-Hausse“ erleichtert allerdings nicht den Einstieg in seine Gedankenwelt. Gerade aus dem Bestreben, ihr Rechnung zu tragen, erwächst die Gefahr einer gewissen Verzettelung; die Frage nach der eucharistischen Gemeinschaft tangiert außerdem parallele Gesichtspunkte. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß der Verfasser sein Thema im Blick behält.



Die Vorüberlegungen zeigen, daß Augustins Gemeinschaftsdenken auf einer geistesgeschichtlichen Tradition beruht, die sich unter verschiedenen Vorzeichen ausgebildet hatte. Ein dringliches Stadium erreichte die Problematik in der Krise des Donatismus, welche den Kirchenvater zur Überprüfung der Positionen und damit zur theologischen Klärung nötigte. Daß dabei neuplatonische Kategorien wirksam wurden, scheint nicht ausgeschlossen. Im folgenden Abschnitt stellt der Verfasser das umfangreiche Wortmaterial vor und erschließt so das Strukturprinzip der eucharistischen Gemeinschaft, die unter dem Gesetz „eines inneren, personal geformten Dynamismus“ steht (S. 140). Zwangsläufig stellt sich hier die Frage nach der Funktion der Sakramente im augustianischen Gemeinschaftsdenken. Die zentrale Stellung der Eucharistie unterstreicht der letzte Abschnitt, in dem der Verfasser den Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leib Christi und dem Christus totus nachgeht; der in der Eucharistie präsente Christus incarnatus, passus et resuscitatus erweist sich dabei als „zentrisch-dynamische Wirklichkeit“ (S. 212) und Urgrund der Viel-Einheit, der Communio.

Gessels Dissertation, angeregt durch den Münchener Patrologen A. W. Ziegler, prüft mit einer großen Sorgfalt die Aussagen Augustinus zur eucharistischen Gemeinschaft. Gerade die sprachlichen Analysen bemühen sich um ein möglichst genaues Verständnis; trotzdem bleibt ein Rest von Unsicherheit bestehen, der letztlich im Symbolcharakter der ganzen Terminologie liegt. Das Mosaik, das hier aus zahlreichen Elementen komponiert ist und die theologische Diskussion reflektiert, läßt so noch das Mysterium der eucharistischen Gemeinschaft erkennen.

P. Stockmeier, Tübingen

Dassmann, Ernst: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung. — Münster: Aschendorff-Verlag 1965. XII, 318 S. Kart. 46,— DM, Geb. 49,— DM.

Die Geschichte der Kirche ist auch eine Geschichte ihrer Frömmigkeit. Eine Untersuchung dieser Dimension bedeutet nicht einfach den Rückzug in bloße Innerlichkeit; die vielfältigen Strukturen des Phänomens Frömmigkeit nötigen vielmehr zur Frage nach den theologischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, und damit zu einer umfassenden Analyse.

Diese Verzweigung macht Dassmanns Arbeit über die Frömmigkeit des Ambrosius deutlich; der literarische Nachlaß des Mailänder Bischofs bietet hierzu genügend Material. Um den Fortschritt sichtbar zu machen, behandelt der Verfasser zunächst die frühere Schriftengruppe, die stark von philosophischen Gedankengängen erfüllt ist. Die unverkennbare Abhängigkeit von Stoa und Neuplatonismus, insbesondere auch von Philo formt natürlich die christliche Frömmigkeit des Ambrosius, der schon von daher nicht ausschließlich als seelsorglicher Praktiker erscheint. Gottesbild und Christusverständnis stehen naturgemäß unter diesem Einfluß und schaffen so charakteristische Formen der Religiosität. In den späteren Schriften prägt die Theologie stärker das Frömmigkeitsdenken des Ambrosius. Die Begegnung mit Origenes und dem Hohenlied wirkt sich außerordentlich fruchtbringend aus, und zwar sowohl in der ekklesiologischen Weite wie in der subjektiven Vertiefung. Der letzte Abschnitt behandelt schließlich die Dynamik der anthropologischen Fragen für die Frömmigkeit des Ambrosius, wobei auch Ethik und Askese berücksichtigt werden.

Die Darstellung vermittelt ein differenziertes Bild ambrosianischer Frömmigkeit, und zwar in ihrer historischen Entwicklung. Die breite Kenntnis der Quellen, vor allem auch die Berücksichtigung literarischer Abhängigkeit ermöglicht eine tiefgehende Analyse des ganzen Komplexes. Die Ausprägungen der ambrosianischen Frömmigkeit kommen so in ihren thematischen Gehalten klar zur Sprache. Freilich stellt die teilweise auch nach dogmatischen Gesichtspunkten durchgeführte Bestimmung dieser Inhalte das Spektrum einer Religiosität vor, das in seinen Grenzen nicht leicht zu fassen ist. Umgekehrt verdienen die formalen Strukturen der Frömmigkeit, wie sie in der Kirche ausgebildet wurden, erhöhte Aufmerksamkeit, um auch in diesem Bereich die Begegnung von Antike und Christentum kritisch zu erhellen.

P. Stockmeier, Tübingen

Pauly, Ferdinand: Siedlungs- und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Wadrill, Trier 1965. — Das Landkapitel Merzig, Trier 1967 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 10 und 15).

Pauly setzt mit den vorliegenden Bänden die Serie seiner Untersuchungen der Siedlung und Pfarrorganisation in der Diözese Trier fort, von der bereits die Werke über die Landkapitel Kaimt-Zell, Piesport-Boppard-Ochtendung und Kyllburg-Bitburg vorliegen. Da Wadrill und Merzig nach ihrer Siedlungs- und Herrschaftsstruktur eine besondere Gruppe bilden, ist den beiden Landkapiteln eine zusammenfassende Schlußbetrachtung im Bande Merzig gewidmet.

In den beiden Dekanaten hat die spätrömische Besiedlung das Landschaftsbild bis in die mittelalterlichen Rodungszeiten hinein bestimmt. Der germanisch-fränkische Zuzug

war unbedeutend und erstreckte sich, da Neugründungen der Landnahmezeit kaum faßbar sind, durchweg auf die bestehenden Ortschaften. Im Gegensatz zu Rhein und Mosel waren aber größere Orte, Kastele oder Vici, selten. Allenfalls könnten Pachten und Tholey in diese Kategorie eingeordnet werden. Dementsprechend sind Zeugnisse für spätrömisches Christentum sehr spärlich (Roden, Pachten, Wiltigen).

Kastell und Vicus von Pachten haben die Völkerwanderung nicht überstanden. Eine Neusiedlung entstand beim Kastell, „wobei die Kirche an ihrer ursprünglichen Stelle beibehalten wurde“. Pauly möchte in dieser Kirche eine alte Missionsstation der Trierer Bischöfe sehen, die später von Tholey überrundet worden sei. Über eine Vermutung ist dabei aber nicht hinauszukommen.

Die älteste kirchliche Organisation schloß, wie Pauly nach seiner bewährten Methode darlegt, an die Fisci Waldrach, Serrig(-Zerf), Merzig und Völklingen sowie an die Adels-herrschaften Mettlach, Tholey und Birkenfeld(-Brombach) an. Die ältesten Mutterkirchen finden sich allerdings nicht nur in diesen 7 Vororten, sondern auch in Wiltigen, Schillingen, Wadrill, Losheim, Lockweiler, Wolfersweiler und Brombach. Keine der 7 zusätzlichen Matrices liegt im Fiskus Völklingen, der am längsten in der Hand des Königs blieb und am sichersten abzugrenzen ist. Die beiden Matrices Lockweiler und Wolfersweiler, auf altem Verduner Bischofsgut im weiteren Umkreis von Tholey gelegen, werden von Pauly mit guten Gründen der alten Herrschaft Tholey zugeordnet. Schillingen und Wadrill scheinen zum Fiskalbezirk von Waldrach gehört zu haben. Brombach und vermutlich auch Losheim bezeichneten wie Birkenfeld Mittelpunkte von Grundherrschaften Liudwins von Trier, des Gründers von Mettlach; doch könnte allenfalls die Kirche von Losheim in einem Filialverhältnis zu Mettlach gestanden haben. Kein Indiz weist auf ein Filialverhältnis zwischen Wiltigen und Serrig.

Die 14 Matrices lassen sich also nicht generell auf die 4 Fiskal- und die 3 Adelskirchen reduzieren. Es ist auch nicht sicher, ob die genannten Königs- und Adels-herrschaften das Land in einem geschlossenen Netz umfaßten. Die Sprengel von Nonnweiler und Weißkirchen könnten selbständige Kirchen- und Adels-herrschaften gewesen sein, ähnlich wie Mettlach und Losheim, denen sie auch in der Größenordnung entsprachen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Mettlach, Losheim, Weißkirchen, Nonnweiler und Birkenfeld eine Art Zwischenzone zwischen Serrig und Merzig bilden, in der der Adel besonders aktiv gewesen zu sein scheint. Doch bleiben diese Möglichkeiten in der Schwebe, da die Quellen die volle Aufhellung der ältesten Zustände nicht gestatten.

Die Großkirchen Tholey und St. Paulin hatten am Ausbau der kirchlichen Organisation in den beiden Landkapiteln einen wesentlichen Anteil. Paulys Ausführungen über Tholey bilden ein Kernstück des Bandes Wadrill und führen weit über den bisherigen Stand der Forschung hinaus. Wie Longyon, Carden und Dietkirchen war Tholey eine Taufkirche mit Klerikergemeinschaft, die am Ende des 9. Jahrhunderts zum Archidiakonats-sitz erhoben wurde. Pauly legt dar, daß die Kirche Grimos bei ihrer Gründung vom Trierer Bischof das Petruspatrozinium der Trierer Kathedrale erhielt. Das im 11. Jahrhundert zuerst bezeugte Mauriciuspatrozinium war also sekundär. Es stand anscheinend in einem Zusammenhang mit der Umwandlung der Abtei Tholey in ein Mönchskloster, die nach der bisherigen Auffassung vor der Mitte des 9. Jahrhunderts, nach Pauly aber erst um 1000 vollzogen wurde. Für die Neudatierung werden beachtliche Gründe ins Feld geführt. Mir bleiben gleichwohl noch leise Zweifel, da Gründungszusammenhänge von der Art, wie sie Richard von St. Vanne in seiner Vita Chrauding! zwischen Tholey und Beaulieu in den Argonnen berichtet, selten frei erfunden werden. Ob in dieser Tradition nicht doch ein historischer Kern steckt, wäre nur durch eine Überprüfung der Verduner Quellen zu entscheiden.

Nordöstlich grenzten an die Urfarrei Tholey die Sprengel von Birkenfeld und Brombach, die Liudwin von Trier zu Anfang des 8. Jahrhunderts an St. Paulin übertrug. Diese Übertragung bildete anscheinend die Voraussetzung für die Entstehung der Pauliner Pfarren im Gürtel zwischen Birkenfeld und Waldrach, den Pauly wohl mit Recht als Teil des alten Fiskus Waldrach anspricht. Für die Datierung dieser Pfarren bietet die Pauliner Tradition zuverlässige Anhaltspunkte: Schenkungen des Erzbischofs Hetti (814 bis 847) boten die erste Grundlage. Das Stift St. Paulin hat für die Forschung lange im Schatten der Schwesterkirchen St. Euchar und St. Maximin gestanden; Paulys Untersuchungen (vgl. auch die Bände Kalmt-Zell und Kyllburg-Bitburg) rücken seine Bedeutung für die kirchliche Organisation der Trierer Diözese in der Frankenzeit erst ins rechte Licht. Gegenüber St. Maximin und St. Paulin tritt St. Euchar, — falls die Analyse des Westteils der Diözese nicht ohne eine Korrektur bringt — überraschend in den Hintergrund.

Die Erhellung der Frühgeschichte des Landes an der Ruwer und Saar ist deshalb so mühsam, weil durch die schon von Lager beklagte Vernichtung der Archive von Tholey und Mettlach die Überlieferung äußerst spärlich ist. Um so anerkennenswerter ist die Leistung Paulys, der unsere Kenntnisse wesentlich bereichert hat. Abschließend möchte

ich daher den Wunsch aussprechen, daß der Verfasser seine Untersuchungen nicht mit dem Landkapitel Perl und dem Burdekanat Trier beende, sondern uns auch den Westen der alten Erzdiözese Trier erschließen möge. Pauly hat seinem Werk mit Recht die alten Grenzen der Diözese zugrunde gelegt. In der Frühzeit aber kam gerade dem Westen der Diözese, wenn ich mich nicht täusche, eine besondere Bedeutung zu. Die Strukturen des fränkischen Bistums Trier, die Pauly schon so weitgehend erheilt hat, werden erst durch die Einbeziehung des Westens in seine Untersuchungen vollständig heraustreten. Es geht im 20. Jahrhundert nicht mehr an, an den Grenzen des 19. Jahrhunderts stehen zu bleiben.

A. Thomas, Trier

Zender, Matthias: Sagen und Geschichten aus der Westeifel. — Bonn: Röhrscheid-Verlag 1966, 656 S., 1 Karte, 45 Abb., Brosch. 36,— DM.

Das Buch erscheint als 2. Auflage der 1935 herausgegebenen Volkssagen der Westeifel (Deutsches Volkstum am Rhein Band 1). Es weist gegenüber der ersten Auflage rund 560 neue Nummern und ein erweitertes Sammelgebiet auf. Während dieses früher die Kreise Prüm, Bitburg und einen Teil von Trier umfaßte, wurde es jetzt auf den Kreis Daun, einige Orte der Kreise Schleiden, Adenau und Wittlich und die Gegend von St. Vith, Burg-Reuland und Bütgenbach ausgedehnt. Die neue Sammlung enthält nicht mehr die Märchen und Schwinke des zweiten Abschnittes der ersten Auflage. Aber sie umfaßt immer noch 1865 Nummern. Und diese sind nur eine Auswahl der Ausbeute zahlreicher Kundfahrten in den Jahren 1929 bis 1936. Fast ein Drittel wird in Dialekt gebracht, dem hochdeutsche Übertragungen des Herausgebers beigelegt sind, damit sie vom Dialektkundigen besser verstanden werden können. Ihre Veröffentlichung und die Aufzeichnung der übrigen Sagen und Geschichten im Bonner Institut erfolgt noch zur rechten Zeit. Als der Herausgeber nach dem Kriege die gleichen Gebiete noch einmal bereiste, stellte sich heraus, daß der Westwallbau, die lange Einquartierung fremder Menschen, die Folgeerscheinungen des Krieges und der Tod der älteren Leute das Sagengut beträchtlich vermindert hatten.

Der gesamte veröffentlichte Bestand wurde nach Motiven geordnet, nach geschichtlichen Sagen, Schatzsagen, Sagen über religiöse Dinge und Begebenheiten, Sagen von Geistlichen und ihrer Gewalt, vom Tod und von den Toten, vom Teufel, von Hexen und von Gespenstern. Dabei spielen Religion und Übernatur bei der gläubigen Bevölkerung der Eifel, wie man sieht, die wichtigste Rolle, allerdings mit sehr viel Aberglaube durchsetzt. Darum sollte der Klerus der Eifel das Werk studieren und seiner Seelsorge dienstbar machen. Der 75 Seiten umfassende Anhang mit Anmerkungen, Personen-, Sach- und Ortsverzeichnis u. a. wird ihm dabei sehr zustatten kommen.

A. Thomas

Wagner, Georg: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen (Forsch. z. Volkskunde, hrsg. v. B. Kötting u. A. Schröer, Bd. 42/43). — Münster: Regensburg-Verlag 1967, 426 S., u. 229 Abb. Lw. 49,— DM.

Im Jahre 1960 veröffentlichte der Verfasser seine volkskundliche Dissertation „Volksfromme Kreuzverehrung in Westfalen von den Anfängen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit“. Nunmehr folgt in zeitlicher Weiterführung und in erweitertem Rahmen eine Darstellung und Erläuterung des Passionskultes in Westfalen-Lippe, die der theologischen Fakultät in Münster als Dissertation vorlag. Nach einleitender Einführung in die Zeit des Barock im allgemeinen breitet der Verfasser in 7 Abschnitten den weiten Bereich des sinnfälligen Formenreichtums im liturgischen und ganz besonders im volksreligiösen Brauchtum der Zeit anschaulich und tiefgründig vor uns aus.

Der Mensch des Barock, der das Idealbild der Renaissance vom, an Leib und Seele ausgeglichenen, gesunden und schönen Menschen ins Übermenschliche, ja Göttliche steigerte und das Himmlische gewissermaßen auf die Erde holen wollte, wie wir es besonders anschaulich an den Deckengemälden der Kirchen und Paläste sehen können, spürte doch wieder wie kaum ein Mensch anderer Zeiten das Begrenzte seines Daseins, was ihn veranlaßte, dem „Unabwendbaren gegenüber eine rühmlich-kämpferische Haltung einzunehmen“. Das Ende soll nicht wie Verfall erscheinen, sondern sieghafte Vollendung bringen. So geht er den Weg mit Christus, dem Sieger nach Leid und Tod. „Alle seelischen, sinnlichen und kosmischen Kräfte werden aufgerufen, um in gewaltigem Zusammenklang den leidenden Gottessohn zu beklagen und in rauschendem Jubelchor den Ostersieg des Gekreuzigten zu feiern.“ So sind in der barockzeitlichen Passionsfrömmigkeit wie nie zuvor und hernach, „die im westfälischen Menschen oft unter der Schale eines nüchternen Wirklichkeitssinnes und eines zurückhaltenden Wesens verborgenen Kräfte des Gemütes, der herzlichen Teilnahmebereitschaft und der selbstvergessenen Hingabe angesprochen, geweckt und offenbar geworden“.

Es wurden zahlreiche Kreuzkirchen und -kapellen gebaut. Die Künstler schufen unzählige Bildwerke des Passionsgeheimnisses an Kreuzen, auf Altären, Kanzeln, Beichtstühlen, Grabmälern, kirchlichen Geräten, Hungertüchern u. a. Dabei beschränkte man

sich nicht nur auf die historische Passion Christi, sondern zog die ganze Hellschichte mit hinein, angefangen vom „Ratschluß der Erlösung“, über die Verkündigung mit dem kreuztragenden Jesuskind, dem von Leidenswerkzeugen umgebenen Jesusknaben bis zum Sterben des Heilandes und seine Verherrlichung in der göttlichen Dreifaltigkeit.

Diese hochgemute Passionsfrömmigkeit pflegte man aber nicht nur in den gottesdienstlichen Räumen, sondern sie strömte hinaus in die weltlichen Bereiche, in die Familie und Landschaft. Man setzte Kreuze, Kreuzfixe, Bildstöcke und monumentale Kreuzigungsgruppen an Weg und Steg, errichtete Kreuzwege und „Fußfälle“ im Freien, ging oft und gerne büßend und betrachtend von Station zu Station und betete für einen Sterbenden. Und was besonders betont werden muß, die Bet- und Tugendbücher, Predigtwerke und Bruderschaftssatzungen der Zeit erläutern eingehend, wie die Kreuzesfrömmigkeit sich in Werken alltäglicher Nächstenliebe auswirken soll.

Diese geistige Haltung läßt sich bei den Landesherrn, besonders den geistlichen, bei hervorragenden Männern und Frauen der Ordensgemeinschaften, bei den Weltgeistlichen, darunter gerade bei den zeitaufgeschlossenen und reformeifrigen Seelsorgern und den Künstlern feststellen, die so ihrem Passionsbildwerk eine, wenn auch teilweise überschwengliche, echte christozentrische Ausrichtung gaben.

Wenn man feststellen kann, daß das gläubige Volk den Kult des bitteren Leidens Christi zuinnerst bejahte und ihn mit offensichtlicher Freude reich entfaltete, und wenn man weiß, daß auch in anderen künstlerischen und christlichen Bereichen, die Barockzeit eine bedeutende religiöse Bewegung war — man denke nur an die Pflege der Volksliturgie, an das Öffnen des Chores in der Kirche zum Volksraum, an das Aufhehlen der bis dahin dunklen Fenster, an die Einführung der Diözesangebet- und -gesangbücher, die Werke über die heilige Messe eines Martin von Cochem, die geistlichen Lieder eines Friedrich von Spee, die Handpostille von P. Leonhard Goffine — dann wird man die oft noch vorhandene Tendenz der Abwertung des Barocks doch abbauen müssen. Es wäre auch eine dankbare Aufgabe, eine ähnliche Studie für den Raum des Erzbistums Trier zu erarbeiten. Der Passionskult hatte auch in unserer Gegend damals tiefe Wurzeln geschlagen und nachhaltig weitergewirkt. Es sei nur an einiges erinnert: In Koblenz-Ehrenbreitstein errichtete man 1653/56 eine Kreuzkirche und man gab nach einem Brand 1719/25 dem Dom in Trier außen und innen die Kreuzform. Im Inneren ließ Karl Kaspar von der Leyen 1665 sein Grabmal als Kreuzaltar errichten, das nach einem Stich von Masen die Überschrift trägt: „Si compatimur, glorificabimur“ (Irsch, Dom zu Trier, Abb. 159), und 1701 schloß Kurfürst Johann Hugo von Orsbeck mit J. M. Gröninger, der meist in Westfalen tätig war, einen Vertrag zur Schaffung des neuen Kreuzaltars. 1646 erbaute man die Wallfahrtskirche zum Hl. Kreuz in Leutesdorf, 1664 in Ahrweiler (Kalvarienberg), 1672 die Kreuzkapelle in Kastellaun u. a. Schon bestehende Kreuzkapellen, wie in Trier-Heiligkreuz erfuhren eine neue Belebung durch Errichtung eines neuen Kreuzweges dorthin und Errichtung mehrerer Passionsbildwerke im Inneren. Das gleiche läßt sich allenthalben in den Kirchen und in der Landschaft des Trierer Raumes feststellen. Über die vielen Grab- und Wegkreuze sind wir durch die große Sammlerarbeit von Lehrer Georg Meyer unterrichtet, der auch den Artikel schrieb: Wegkreuze und Bildstöcke im Trierer Land: Rhein. Jahrb. f. Volkskunde 8 (1957) S. 227–263. Über die Fußfälle schrieb Professor M. Zender: Spätmittelalterliche Frömmigkeit und Volksbrauch. Das Beten der Sieben Fußfälle im Rheinland: Festschr. für Josef Quint (Bonn 1964) S. 291–301. Auf dem Kreuzaltar in Saarburg (Beurig) aus dem Jahre 1631 (Kd. Saarburg, Abb. 33) sind die Leidenswerkzeuge Christi (vgl. Wagner S. 197) nicht nur als Arma Christi, sondern als Wappenfiguren auf einem Wappenschild zu sehen. Man vergleiche dazu: W. Scheffler u. O. Neubecker, Das Wappen Christi, in: Herold 3 (1943) S. 89–108. — Der Verfasser erwähnt S. 87 ein Gemälde mit der Darstellung Christi in der Kelter. Er hält das Motiv für Westfalen sonst als kaum nachgewiesen. Man darf annehmen, daß es aber auch dort öfters zur Darstellung kam, weil das Paderborner Cath. Cantual 1616 und das Paderborner Gesangbüchlein 1609 u. 1617 in dem Kirchenlied „Der Geistliche Weingarten“ (A. Thomas, Die Darstellung Christi in der Kelter — Forschungen z. Volkskunde, Heft 20/21, Düsseldorf 1936 S. 77; Wackernagel II Nr. 827) den mystischen Keltertreter besungen hat. Die Darstellung befindet sich ja auch auf einem Maßgewand in Brakel/Westfalen (Thomas S. 141 Abb. 29), und im benachbarten Niedersachsen findet man sie als Miniatur eines Hildesheimer Missale (Thomas S. 111, Abb. 12) und auf einem gestickten Antependium zu Heiningen (Thomas S. 123, Abb. 16).

A. Thomas

---

**Beilagenhinweis:** Die dieser Folge beigelegten Prospekte des Missionshauses Mellatz in Oppenbach, des Verlages Peter Hammer in Wuppertal-Barmen und des Paulinus-Verlages in Trier empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.